58e ANNEE (6e SÉRIE) No 49 25 NOVEMBRE 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Fondé en 1879 par Mgr F. PERRIOT

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

PROPERTY OF WESTON COLLEGE LIBRARY WESTON, MASS.

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **R. DESVOYES**

Toutes les lettres doivent être adressées à : Monsieur le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Haute-Marne)

Chèques postaux : Nancy 21.88

PRIX DES ABONNEMENTS :

FRANCE et UNION FRANÇAISE

Doctrine seule. . ... 200 fr.
Doctrine et Prédication .... 300 fr.

ETRANGER

Voir les conditions détaillées sur la couverture du 14 octobre.

On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid. PARIS-8e.

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de Science ecclésiastique. — VALEUR DE L'ŒUVRE « BONNE ET BELLE » ACCOMPLIE PAR UN PÉCHEUR : procure-t-elle la gloire de Dieu ? qu'en rejaillit-t-il sur son auteur ? 721. — Le mariage est-il un sacrement permanent ? quel sens donner à cette expression ? 728. — A propos d'honoraires de messe : un prêtre qui reçoit un certain nombre de bouteilles pour dire des messes doit-il verser les honoraires en nature, ou en espèces au tarif diocésain ? Un prêtre qui transmet des honoraires convertis d'une monnaie d'un pays étranger doit-il verser tout ce qu'il a reçu, ou simplement le tarif diocésain ? 729. — Un « mot historique » d'Elisabeth d'Angleterre est-il authentique ? 730.

Liturgie. — Consultations diverses, 732.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Comptes rendus bibliographiques : *Anthologie du Catholicisme social en France,* 735 ; *Obstacles et recommencements,* L. Chaigne, 736.

PREDICATION

Pour le temps de l'Avent. — III. *3e Dimanche de l'Avent :* Le Messie vient nous justifier, 337. — IV. *4e Dim. :* Le Messie vient nous aider, 338.

Plans d'instructions sur le Credo. — XXVIII. « Est assis à la droite du Dieu tout-puissant », 340.

Causeries liturgiques. — XXVI. *Fêtes du Sanctoral :* III. Les fêtes de S. Pierre et de S. Paul, 342.

Brèves conférences sur l'Histoire de l'Eglise. — LI. Chute de Licinius (323) ; Concile de Nicée et mort de Constantin, 343.

En lisant. — Hostie avec l'hostie, 345.

En vente à nos bureaux

PETITE HISTOIRE DE MA RELIGION, par M. le chanoine FOURNIER. — In-12 de 160 p. — L'exemplaire, 40 fr., franco, 60 fr. — Par quantités : voir les prix sur la couverture des 23 et 30 septembre.

PETIT COURRIER

Mise en garde de Mgr l'évêque de Blois

La Croix *du mardi 16 novembre 1948 donne l'avis ci-après :*

« S. Exc. Mgr Robin, évêque de Blois, avertit que l'abbé Houdiard, de son diocèse, vient de publier, sous le pseudonyme de l' « abbé RAIDOU », le IIe tome de son ouvrage diffamatoire intitulé : *Les curés et les communistes ont tort.*

Le prêtre est suspendu de ses fonctions ecclésiastiques et privé du port de l'habit ecclésiastique ».

Ainsi seront informés tous ceux qui nous avaient interrogé sur la valeur du tome Ier.

Q. — L'*Ami* connaît-il l'*Explication des Epîtres de saint Paul,* par le R. P. Bernardin de Picquigny ? Si oui, pourrait-il nous indiquer dans quelle librairie on pourrait se procurer cet ouvrage en deux volumes ?

R. — Ouvrage épuisé, depuis longtemps sans doute. Adressez-vous à des librairies d'occasion : Brunet, à Arras, — Boudot-Lamotte, 84, rue Bonaparte, Paris-6e, — Th. Le Meur, 12, pl. du Théâtre, Dijon, etc... ou à un confrère obligeant.

Q. — Pourriez-vous me dire s'il existe une sainte *Fleur* et à quelle date ?

R. — Bse *Fleur* (ou Flore : *Flora, Flos),* vierge († 11 juin 1347), au monastère de l'Hôpital-Beaulieu (diocèse de Cahors) de l'Ordre de St-Jean de Jérusalem. Sa fête est le 5 octobre. Ses reliques, échappées en partie à la profanation révolutionnaire, ont été déposées dans l'église d'Issendolus (Lot). (Cf. *Petits Bollandistes,* t. XII, octobre, p. 76-86 ; Dom Baudot, *Dict. d'Hagiographie),*

Le Martyrologe mentionne une sainte Flore, vierge et martyre, le 29 juillet, le 24 novembre et le 31 décembre.

Q. — Pour gagner les indulgences attachées à la récitation de l'*Angelus,* est-il nécessaire de réciter cette prière au son de la cloche ?

R. — Un décret de la S. Pénitencerie du 20 février 1933 *(Acta Ap. Sed.,* 28 février 1933 ; — cf. *Ami,* 1933, p. 235) accordait de nouvelles indulgences à ceux qui réciteraient l'*Angelus : « vel proprio horæ momento* [ad sacri æris pulsum] *...vel* CUM PRIMUM POSTEA POTUERINT... »

Dans la liste des Indulgences apostoliques accordées par S. S. Pie XII (S. Pénitencerie, 11 mars 1939 ; — cf. *Act. Ap. Sed.,* 1939, p. 133), il est dit :

4. Quisquis cum primo diluculo, tum meridiano tempore, tum sub vesperam, vel CUM PRIMUM POSTEA POTUERIT, orationem vulgo *Angelus Domini,* tempore autem paschali *Regina cœli* aut, has preces ignorans, quinquies *Ave Maria* recitaverit ; itemque sub primam noctis horam psalmum *De profundis* vel, si eum nesciat, *Pater noster* cum *Ave Maria* et *Requiem* recitaverit, *partialem quingentorum dierum Indulgentiam* consequetur.

Il n'est donc plus requis que la récitation se fasse au son de la cloche s'il y a un empêchement.

Voici quelles sont les indulgences attachées à ce pieux exercice :

1o *Cinq cents jours* chaque fois (voir ci-dessus).

2o *Dix ans* chaque fois.

3o *Indulgence plénière* (conditions ordinaires) si la récitation a lieu chaque jour pendant un mois. *(S. Pénit.,* 20 février 1933), (cf. *Preces et pia opera,* p. 203).

Q. — Pourriez-vous rappeler les nos de l'*Ami* où vous avez donné une bibliographie de la question Nostradamus, et y ajouter les ouvrages qui ont paru depuis ? Je serais heureux de connaître votre appréciation sur « *Nostradamus. Ses prophéties : 1948-2023* » paru en 1947 aux Editions Médicis. L'auteur signe Em. Ruir et a déjà fait paraître : *Le grand carnage* et *L'Ecroulement de l'Europe.*

R. — Voyez l'*Ami,* 1939, p. 28 et 30 des couvertures. Qu'est-il paru depuis sur Nostradamus ? Je n'ai ni le goût ni le désir de le chercher. Si vous avez seulement parcouru quelques *Centuries* vous avez pu vous rendre compte de toutes les interprétations qu'on en peut faire !... Laissez courir tout cela, purement et simplement. Ce n'est que billevesées. A mettre dans le même sac que la « *Prophétie (?) de Ste Odile* » et autres du même genre !

Q. — Comment se récite un petit chapelet dit de l'Immaculée Conception, composé de 18 grains précédés d'un gros grain et de 3 petits grains et de la croix ?

Il doit honorer les 18 apparitions de la Sainte Vierge à Lourdes.

R. — Ce chapelet doit son origine au P. Bonaventure de Ferrare, capucin, en 1845. Il n'est pas nécessaire d'avoir un chapelet pour cette récitation. Le chapelet comprend 3 gros grains et douze petits divisés en 3 séries. Récitation :

« *Au nom du Père... —* 3 FOIS : *Bénie soit la sainte et immaculée conception de la B. V. M. —* UN *Notre Père ;* QUATRE *Je vous salue, Marie ;* UN *Gloire au Père...* »

Approuvé par Pie IX, le 22 juin 1855. N'a donc pas de rapport avec les apparitions de Lourdes. (Cf. Beringer, *Les Indulgences,* t. I, p. 232-233 ; — *Ami,* 1908, p. 308).

Q. — Connaissez-vous un organisme qui puisse *renseigner sérieusement* et fournir : Appareils duplicateurs et Machines à écrire d'occasion ?

R. — Nous ne savons pas si les indications d'avant-guerre sont encore valables. Mais on nous a souvent signalé avec satisfation : L'*Association des Prêtres polycopistes,* à Autichamp (Drôme). Renseignements, expertises, petits travaux urgents de polycopie ; procure et reprend toute machine à écrire et appareil duplicateur.

Q. — Dans une paroisse pauvre, rurale, longtemps abandonnée, j'aurais l'intention de constituer petit à petit une bibliothèque pour les jeunes et pour tous.

L'*Ami* pourrait-il me conseiller quelques livres plus appropriés pour un début (livres de formation, romans, biographies) ?

R. — L'*Ami* vous conseille de frapper à la bonne porte de *Livres et lectures,* 184, avenue de Verdun, Issy-les-Moulineaux (Seine), qui pourra vous fournir de précieuses indications ;

ou à l'*Association d'Hulst,* 52, avenue de Breteuil, Paris-6e ; — ou au service Bibliothèque de la L. F. A. C. F., 98, rue de l'Université, Paris-7e.

Q. — Ne pourriez-vous pas m'indiquer une biographie de *S. Félix* de Nole et de Ste Barbe ?

A quelle librairie faudrait-il s'adresser pour recevoir des livres allemands, édités en Autriche et Allemagne ?

R. — 1o Sur S. Félix de Nole, voir *Vie des Saints et Bienheureux* (Letouzey), t. I, janvier, p. 262-266 ; — A. Baudrillart, *S. Paulin de Nole,* ch. VII, p. 72 et s. (Gabalda, coll. « Les Saints »).

M. de Lapparent, *Sainte Barbe,* in-12 de 64 p., coll. « L'Art et les Saints », H. Laurens (6, rue de Tournon, Paris-6e).

2o Je ne sais. Adressez-vous à l'*Office général du Livre,* 14 *bis,* rue Jean-Ferrandi, Paris-6e.

Q. — L'*Ami* ne pourrait-il pas me renseigner où je pourrais trouver un missel *complet* latin-polonais ? — Jusqu'à présent je n'ai pu trouver qu'un petit missel dominical à l'usage des militaires et des ouvriers.

R. — Adressez-vous pour tous renseignements précis, à la *Mission polonaise,* 263 *bis,* rue St-Honoré, Paris-1er.

P. 158. — Adresse de l'*Œuvre du vin de messe des églises pauvres :* Etablissements NOILLY-PRAT et Cie, 165, rue Paradis, Marseille. — A titre de reconnaissance, je dis une messe pour les bienfaiteurs et leurs employés.

P. 170. — P. Debouxhtay, *Antoine le Guérisseur et l'Antoinisme,* éd. Gothier, Liège, 1934. L'ouvrage coûtait alors 22 f. 50 belges.

58e ANNÉE (6e SÉRIE) No 49 25 NOVEMBRE 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Valeur de l'œuvre « bonne et belle » d'un pécheur

Q. — Une œuvre bonne et belle, accomplie par un homme en état de péché mortel, a-t-elle une valeur en elle-même aux yeux de Dieu ? Contribue-t-elle à sa gloire ? En conséquence, qu'en rejaillit-il sur son auteur.

J'ai discuté avec mes confrères sans pouvoir résoudre cette question. Nous serions heureux de recevoir vos lumières.

R. — S'il vous a été impossible de vous entendre avec vos confrères, c'est que peut-être vous n'envisagiez pas le problème de la même façon. Nous envisagerons donc successivement les deux aspects principaux de la question : le premier, accueillant une solution facile ; le second, beaucoup plus délicat, et demandant une analyse détaillée du problème avant d'en esquisser une solution acceptable.

I

Une œuvre belle et bonne peut être accomplie par un homme en état de péché mortel *sous l'influence directe de la grâce actuelle*. Vous savez que les pécheurs ont toujours une grâce suffisante pour se repentir, que les infidèles eux-mêmes ne sont pas abandonnés par Dieu. Il est donc très possible, il est même vraisemblable et, pour un grand nombre d'entre eux, certain, que pécheurs et même infidèles reçoivent des grâces particulières de Dieu pour accomplir des actions « bonnes et belles » qui seront le prélude de leur conversion.

Ces œuvres bonnes et belles, accomplies sous l'influence d'une grâce actuelle, c'est-à-dire sous une influence strictement surnaturelle, sont méritoires *de congruo*. Sans doute, elles n'ont pas de valeur directe par rapport au salut éternel, mais il est convenable que Dieu prenne en considération ces œuvres faites sous l'influence de sa grâce et accorde à leurs auteurs de nouveaux secours qui, peu à peu, amèneront le pécheur docile à la pleine vie surnaturelle.

N'oublions pas non plus que la perte de la grâce, chez le croyant, n'entraîne pas nécessairement la perte des vertus de foi et d'espérance. Raison de plus pour trouver dans les œuvres belles et bonnes qui pourraient s'inspirer de la foi ou de l'espérance chrétienne, une réelle valeur aux yeux de Dieu. Le Dieu des miséricordes y trouve certainement quelque gloire, en raison de la fidélité relative que de telles œuvres impliquent, en raison surtout du retour qu'elles préparent. Et l'auteur de telles œuvres ne peut qu'attirer sur soi la bienveillance divine. Si parfois, malheureusement, de telles œuvres ne devaient pas être suivies de conversion, il resterait encore que Dieu pourra les récompenser d'une façon temporelle.

II

Mais il est un autre aspect, très différent, du problème posé. La formule concernant « la valeur de l'œuvre *en elle-même* » nous y fait penser. S'agirait-il d'une œuvre « belle et bonne » accomplie *sans le secours de la grâce?* Nous toucherions alors au problème tant discuté entre théologiens de la possibilité pour l'homme déchu de faire un acte moralement bon avec les seules forces de la nature : problème à l'ordre du jour depuis les condamnations portées contre les Protestants, les Jansénistes et les Baïanistes. Problème délicat que nous n'entendons reprendre ici que sous l'angle très spécial de la théorie thomiste du concours divin dans l'ordre naturel. Disons bien vite que l'on entend respecter toute autre solution et qu'il s'agit d'une opinion personnelle. Mais l'explication une fois donnée, il sera facile de répondre aux questions subsidiaires.

* *

Un acte naturellement bon est-il possible au pécheur, à l'infidèle lui-même, en un mot à l'homme déchu, sans le secours d'une grâce divine ?

Si nous interrogeons S. Augustin, la réponse négative paraît devoir s'imposer : « Bien avant Pélage, la théologie d'Augustin tendait à établir l'influence toute puissante de Dieu dans l'ordre de la vertu comme dans l'ordre de la vérité... Même dans l'ordre naturel, la dépendance de toute volonté créée est si universelle que nul acte de vertu n'est accompli sans un don de Dieu. « Ma liberté peut tout », disait Pélage. « Ta liberté, reprend Augustin, n'arrive à rien sans Dieu ; elle dépend de lui en tout, à chaque instant » [1]. — C'est à S. Augustin que le concile d'Orange emprunte son célèbre canon 22, la « croix des interprètes » : « *L'homme n'a de sien que péché et erreur* » [2]. Et la liturgie elle-même ne nous fait-elle pas dire dans la prose *Veni sancte Spiritus : « Sans votre secours, il n'est en l'homme rien, rien qui soit innocent »?*

Et cependant, de telles affirmations (qu'on pourrait multiplier) paraissent bien avoir encouru la

[1] Cf. Portalié, D. T. C., art. *Augustin (saint)*, col. 2386.
[2] Denz.-Bann., n. 195.

réprobation de l'Eglise au moment de la crise protestante et surtout de la crise janséniste. Contre les protestants, l'Eglise a défendu, dans l'homme tombé, l'existence d'un libre arbitre réel et la possibilité de faire quelque bien [3]. — S. Pie V a condamné quelques propositions de Baïus, fortement apparentées, tout au moins matériellement, aux affirmations augustiniennes. Prop. 25 : *Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés...* — Prop. 27 : *Le libre arbitre, s'il n'est soutenu par la grâce de Dieu, n'a de force que pour pécher.* — Prop. 35 : *Tout ce que fait le pécheur ou l'esclave du péché est péché.* — Prop. 40 : *Dans tous ses actes, le pécheur sert la cupidité qui le domine* [4].

Nous retrouvons la même attitude doctrinale de l'Eglise dans la condamnation de plusieurs assertions de Quesnel (bulle *Unigenitus*) : Prop. 1 : *Que reste-t-il à une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, sinon le péché et ses suites, une orgueilleuse pauvreté et une indigence paresseuse, c'est-à-dire une impuissance générale au travail, à la prière et à tout bien?* (Luc, XVI, 3). — Prop. 38 : *Le pécheur n'est libre que pour le mal sans la grâce du libérateur* (Luc., VIII, 29). — Prop. 45 : *Quand l'amour de Dieu ne règne plus dans le cœur du pécheur, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne et corrompe toutes les actions* (Luc, XV, 13) [5]. — Les propositions 22 et 23 du synode janséniste de Pistoie, condamnées par la bulle *Auctorem fidei*, rendent le même son [6].

* *

Les théologiens sont assez divisés sur la façon d'interpréter saint Augustin et le concile d'Orange en fonction des décisions du magistère relatives aux thèses protestantes, baïanistes et jansénistes. Il suffira de donner ici quelques indications.

Les *Augustiniens* et très particulièrement Noris et Berti reconnaissent aux infidèles et aux pécheurs le pouvoir de faire quelques œuvres bonnes avec le secours d'une grâce actuelle ; sans cette grâce, ils pourraient exercer des actes matériellement vertueux, c'est-à-dire conformes à l'objet même de la vertu ; mais il manquera toujours à ces actes d'être précisément et formellement des actes de vertu, parce qu'ils seront nécessairement viciés par l'amour propre qui, au fond, les inspire. Quiconque n'agit pas par amour de Dieu agit par amour de soi-même [7].

Vazquez [8] et *Ripalda* [9] exigent une grâce actuelle pour tout acte naturellement bon. Pour Vazquez, cette « grâce » serait d'ordre naturel, grâce guérissant l'impuissance de la nature blessée par le péché, préparée miséricordieusement par Dieu au moyen des causes naturelles, *cogitatio congrua*, qui permet à la volonté humaine de surmonter l'impossibilité d'agir dans le sens du bien [10]. Ripalda concède la possibilité théorique pour l'homme pécheur de faire un acte naturellement bon sans le secours d'aucune grâce ; mais, *en fait*, c'est toujours la grâce — et une grâce surnaturelle — qui accompagne chez le pécheur un acte naturellement bon [1].

A l'opposé, nous trouvons toute l'école de Molina qui, pour expliquer théologiquement la doctrine officiellement promulguée par l'Eglise contre Baïus et les Jansénistes, déclare que le concours divin général suffit à la volonté du pécheur pour produire des actes naturellement bons. Molina, on le sait, va même beaucoup plus loin et conçoit que des actes de foi, d'espérance et de charité puissent être ainsi élicités *quoad substantiam actus*, c'est-à-dire, en leur enlevant tout caractère surnaturel [2]. Sans aller aussi loin, d'autres théologiens de la Compagnie de Jésus acceptent l'explication du concours simultané qui, par lui-même, laisse la volonté dans l'indifférence et ne fait que lui prêter l'aide divine pour produire son acte [3]. Ceux qui, comme Bellar-

[3] Conc. de Trente, sess. VI, can. 5, Denz.-Bann., n. 815. Le can. 7 se rapporte également à notre sujet : « Si quelqu'un dit que tous les actes faits avant la justification... sont réellement des péchés, qu'il s. a. », id., n. 817.

[4] Denz.-Bann., n. 1025, 1027, 1037, 1040.

[5] Denz.-Bann., n. 1351, 1388, 1395.

[6] Prop. 23 : ... « L'homme sans la grâce est sous la servitude du péché ; dans cet état, le péché, par l'influence générale de la cupidité dominante, infecte et corrompt toutes nos actions... ». Proposition fausse, pernicieuse ; elle induit à l'erreur condamnée comme hérétique par le concile de Trente et de nouveau dans Baïus, art. 40. — Prop. 24 : « Entre la cupidité et la charité dominante, il n'y a pas, dans la nature elle-même, d'affections moyennes et louables en elles-mêmes »... Cette proposition est fausse et déjà condamnée. Denz.-Bann., n. 1523, 1524.

[7] Noris, *Vindiciæ augustinianæ*, c. 3, n. 4 ; *P. L.*, t. XLVII, col. 624. — Cf. Berti, *De theologicis disciplinis*, l. XVIII, c. 3. Cette explication semble avoir eu un antécédent chez Grégoire de Rimini, *Lectura in II Sent.*, dist. XXVIII.

[8] Vazquez, *In I*^am^ *II*^ae^. disp. 189, 190 et 217, *passim*. Cf. D. T. C., t. XV, col. 2608.

[9] Ripalda, *De Ente supernaturali*, disp. XX, sect. I, II, XVIII, *passim*. — On trouvera un bon exposé de la thèse de Ripalda, soit à l'article qui lui est consacré, D. T. C., t. XIII, col. 2731 sq., soit dans Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934, p. 332 sq.

[10] L'opinion de Vazquez est parfois présentée de façons assez divergentes. On pourra comparer l'art. du D. T. C., *loc. cit.*, avec l'appréciation qu'en donne le P. Boyer, *De Gratia*, Rome, 1938, p. 67. Nous nous en tenons ici au texte suivant de Vazquez, qui affirme « posse hominem singula opera moralis virtutis efficere sine auxilio gratiæ per Christum, *quod suapte natura sit ordinis supernaturalis, quale ad opera virtutum infusarum necessarium sit* ; non tamen posse ullum opus morale secundum virtutem ex omni parte bonum operari sine aliquo auxilio gratiæ per Christum, *quod suapte natura ordinis naturalis sit et per causas naturales æterna Dei misericordia præparetur...* » Disp. 190, c. 12.

[1] « ... Ripalda mettra un secours *intrinsèquement surnaturel* là où Vazquez se contente d'une grâce naturelle... A ses yeux, chaque fois qu'un homme, un infidèle, pose, selon son pouvoir, l'acte d'une vertu naturelle, Dieu l'a déjà assisté, au préalable d'un secours intrinsèquement surnaturel, afin que l'acte naturel devienne extrinsèquement surnaturel et donc salutaire, ou plutôt, qu'autour du même objet s'exercent, indivisiblement unis, un acte intrinsèquement naturel et un acte intrinsèquement surnaturel. De la sorte, il n'est point d'effort naturel moralement bon qui ne soit prévenu par quelque grâce surnaturelle. » Capéran, *op. cit.*, p. 333. Cf. Ripalda, disp. XX, sect. II, n. 6.

[2] Voir dans le D. T. C., l'art. *Molina*, t. X, col. 2167.

[3] Ce concours simultané est conçu par les molinistes comme « offert à l'état indifférent c'est-à-dire qu'il *accompagne* seulement nos actes, sans les prévenir aucunement et que c'est notre liberté qui le détermine en un sens ou en l'autre ». (A.-A. Goupil, *Dieu*, t. II, p. 35).

Voici d'ailleurs l'exposé qu'en fait Molina lui-même : « Il faut dire que Dieu concourt immédiatement (*immediatione suppositi*) AVEC les causes secondes à leurs opérations et effets, de telle sorte que, comme la cause seconde émet immédiatement son opération et, par elle, produit l'effet qui en est le terme, ainsi Dieu, par un certain concours général, influe *avec elle* sur la même opération et par son opération ou action propre produit également

min rejettent l'explication du concours simultané pour adopter celle de la prémotion physique, s'appliquent à montrer qu'une telle prémotion laisse à la volonté libre tout son pouvoir de spécification par rapport à son acte. Quelle que soit leur manière d'expliquer ce pouvoir, les adversaires de l'école dite thomiste excluent formellement toute prédétermination de la part de Dieu. Au fond, c'est là la dernière attitude de Bellarmin dans l'obscure et insoluble question de la prémotion, celle qu'il adopte dans les *Controverses* sur le *Libre arbitre et la Grâce*, bien que, dans ses *Commentaires In Iam IIae*, q. 110, a. 10 ; il ait paru, jeune professeur incliner vers le système des décrets prédéterminants [4]. Quoi qu'il en soit, *uno ore*, toute l'Ecole jésuite condamne l'explication dominicaine de la prédétermination comme incompatible avec la liberté humaine. Dans le système du concours simultané ou de la prémotion indifférente, les condamnations portées contre les Protestants, les Baïanistes et les Jansénistes trouvent une explication théologique facile. Vraiment, puisque la volonté seule se détermine dans le sens du bien, il est impossible de ne pas reconnaître que, sans le secours de la grâce, le pécheur et même l'infidèle peuvent faire quelques actes naturellement bons, quoique non méritoires.

Mais il semble moins facile d'accorder cette opinion avec les affirmations très nettes de S. Augustin et avec le canon 22 du concile d'Orange. Certes, des raisons, parfois subtiles, ne manquent pas, sous la plume des molinistes, pour réaliser cet accord ; mais les « thomistes » sont loin de trouver ces raisons convaincantes.

* *

La doctrine de S. Augustin est très ferme. Voici comment la résume le P. Portalié :

« Dieu, cause première, est auteur de tout bien, de toute perfection morale, de tout salut. Nul homme n'est bon, vertueux, sans le don de Dieu, qui s'appelle grâce parce qu'il est entièrement gratuit...

Même dans l'ordre naturel, la dépendance de toute volonté créée est si universelle que nul acte de vertu n'est accompli sans un don de Dieu...

Le fondement sur lequel il appuie la nécessité de la grâce *ad singulos actus* n'est point le caractère surnaturel de l'acte méritoire, mais le principe universel que Dieu doit être la source unique de tout bien et, *a fortiori*, de tout bien moral, de la vertu : *Quia omnia bona..., et magna, et media, et minima ex Deo sunt ; sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis* [5]. Les formules affirmant que toute bonne volonté vient de Dieu, que la liberté sans lui est toujours dans le mal, sont universelles et sans restriction ; *nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum* [6]. »

Est-ce à dire qu'Augustin nie absolument pour l'infidèle la possibilité de faire des actes naturellement bons sans le secours de la grâce ? L'étude attentive des textes oblige ici le théologien à introduire une distinction essentielle entre grâce et grâce ; et c'est pour n'avoir pas su comprendre cette distinction que les réformateurs du XVIe siècle, siècle, les Jansénistes et les Baïanistes ont cru pouvoir s'autoriser de S. Augustin pour propager leurs erreurs.

A la suite des textes qu'on vient de rapporter, le P. Portalié fait justement observer que, dans sa polémique avec Julien d'Eclane, sur les vertus des infidèles, saint Augustin reproche à son adversaire de n'avoir pas reconnu *le don de Dieu* dans chacune de ces vertus ; mais ce don de Dieu n'est pas le même que la grâce qui est à l'origine des vraies vertus des chrétiens :

« Augustin distingue très expressément deux ordres de grâces : la grâce des vertus naturelles (simple don de la providence intérieure qui prépare à la volonté les motifs efficaces) et la grâce pour les actes salutaires et surnaturels qui est donnée avec le premier prélude de la foi ; celle-ci est la grâce des fils, *gratia filiorum*, l'autre est la grâce de tous ; même les étrangers, *filii concubinarum*, dit S. Augustin, peuvent les recevoir [7]. »

La distinction formulée par le P. Portalié appellerait peut-être encore une précision nécessaire. Il est incontestable que *gratia* signifie chez Augustin un don gratuit, mais peut-être pas toujours le secours surnaturel que les théologiens modernes nomment « grâce actuelle ». Une suggestion du P. Wang paraît devoir être ici retenue :

« Il est hors de doute, dit cet auteur, que S. Augustin reconnaît l'existence des vertus décevantes chez les pécheurs infidèles... Pourtant nous voudrions suggérer que des considérations analogues pourraient êtres faites à l'endroit des pécheurs fidèles, lorsqu'ils agissent avec foi, mais par motif de crainte. C'est un cas intermédiaire entre celui des vertus purement décevantes et celui des vraies vertus. Peut-être concilierait-on plus aisément, de cette façon, les textes d'Augustin, en apparence opposés entre eux, sur ces actes à la fois sans mérite par eux-mêmes et pourtant inspirés par la grâce. » *Op. cit.*, p. 53.

l'effet, terme de l'opération. Il en résulte que le concours général de Dieu n'est pas une influence exercée par Dieu sur la cause seconde elle-même, comme si celle-ci devait être mue divinement pour produire son effet, mais l'influence divine s'exerce immédiatement *avec* la cause seconde sur l'action et l'effet de celle-ci ». (*Concordia*, q. XVI, art. 13, disp. XXVI). Concours donc purement simultané, comme celui des deux hommes qui tirent un chaland, le premier n'influant pas le second pour le porter à agir. La comparaison est de Molina lui-même, *loc. cit.*, *in fine*. — Voir, dans le même sens, Suarez, *Proleg. de libero arbitrio*, c. 3, n. 10.

4 Voir J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 629 sq., 662.

5 *Retractationes*, l. I, c. IX, n. 6 ; *P. L.*, t. 32, col. 598.

6 *In Joannem*, tract. V, n. 1 ; *P. L.*, t. 35, col. 414. On rapprochera ce texte du can. 22 du concile d'Orange. Voir aussi *Serm.*, 156, n. 152 : « *Cum dico tibi, sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem* » (*P. L.*, t. 36, col. 856).

7 E. Portalié, *art. cité*, col. 2386-87. — Le P. Wang, dans *Saint Augustin et les vertus des païens* (Paris, Beauchesne, 1938) a fort bien marqué ces nuances de la pensée de S. Augustin. Après avoir rappelé que, pour Augustin, il n'y a de vraies vertus que celles qui sont ordonnées à la fin dernière (p. 10-16), cet auteur note qu'il peut y avoir des vertus naturelles qui, pour n'être pas de vraies vertus, ne sont cependant pas viciées par quelque mauvaise intention de l'agent (p. 46). Entre les vraies vertus et les vertus « mensongères », on doit donc faire place à certaines vertus « décevantes », inutiles quant au mérite de la fin dernière, mais cependant ordonnées à un bien particulier réel. « Les actes (de ces vertus) peuvent être produits uniquement par amour d'un bien moral particulier, sans être motivés par aucune fin mauvaise ; ils gardent donc une certaine bonté dans l'ordre moral et présentent une certaine analogie avec les vraies vertus. Cependant, comme ils ne sont pas rapportés à Dieu par la charité, ni ne servent en rien à l'acquisition du bonheur éternel, ils sont infiniment distants des vraies vertus » (p. 49).

De sorte qu'on pourrait distinguer, dans la pensée de S. Augustin, trois aspects de la « grâce » disposant les hommes à des actes vertueux. Chez les infidèles, un secours de Dieu, improprement appelé (selon la terminologie actuelle) grâce, serait à l'origine des vertus « décevantes », lesquelles, n'ayant aucune valeur pour le bonheur éternel (en raison de quoi S. Augustin n'hésite pas à les appeler vices ou péchés), pourraient cependant être pour l'homme le principe d'un mérite d'ordre temporel, mais peut-être aussi [8] un point de départ vers l'ordre surnaturel. Chez les pécheurs fidèles et croyants, une véritable grâce surnaturelle, dispose déjà positivement et progressivement l'âme à la justification par la foi au Christ médiateur. Enfin, chez les justes, la grâce de la vie surnaturelle, plus ou moins parfaitement participée, accompagne la foi vivifiée par la charité. — Il serait difficile, reconnaissons-le, de justifier par des textes précis cette triple distinction de « grâces », suggérée par ce que le P. Wang appelle « le cas intermédiaire ». Mais elle semble bien constituer le sens profond de la pensée augustinienne. Elle seule, nous semble-t-il, permet, comme on le verra plus loin, de résoudre l'antinomie apparente des décisions portées, au VI^e siècle, contre les semipélagiens et des condamnations infligées au XVII^e aux doctrines de Baïus.

Ne distinguant que deux sortes de « grâces », le P. Portalié pense expliquer par là comment « Vazquez, oubliant cette distinction si importante, n'a pas su trouver chez S. Augustin la grâce actuelle *surnaturelle* avant la justification » ; comment « Suarez, au contraire, n'osait appeler du nom de grâce le don des vertus naturelles de peur qu'on en tirât un argument pour renier la grâce surnaturelle » (art. cit., col. 2387). Ces deux théologiens, à notre avis, ont entrevu la vérité, mais n'ont pas su la formuler.

Le P. Wang est plus nuancé dans son exposé. Les vertus « décevantes » lui paraissent un véritable don de Dieu, inspiré par la grâce, c'est-à-dire conféré gratuitement, mais sans mérite par elles-mêmes, ces vertus sont inopérantes pour le salut éternel. Les vertus décevantes ne sont cependant pas à condamner d'une façon absolue ; mais l'homme qui en produit les actes doit toujours tendre à pratiquer les véritables vertus, c'est-à-dire à ne pas s'arrêter, avec une conscience à demi éveillée, au bien particulier, mais à rapporter ce bien particulier au souverain Bien. C'est par la charité qu'il y parviendra. Mais il y a charité et charité : « *Caritas inchoata, inchoata justitia est ; caritas provecta, provecta justitia est ; caritas magna, magna justitia est ; caritas perfecta, perfecta justitia est* » [9]. Il semble donc qu'entre l'infidélité, où la grâce proprement dite peut ne pas agir encore et l'état de justice retrouvée, où la vie surnaturelle de la grâce sanctifiante est l'apanage de l'homme régénéré, il y ait, dans la pensée d'Augustin, place pour un stade intermédiaire où le secours surnaturel, que nous appelons aujourd'hui grâce actuelle, agit dans une âme bien disposée par les vertus naturelles pour l'amener à une orientation plus efficace de sa vie vers le Bien absolu.

* *

C'est, semble-t-il, la théologie thomiste qui a apporté le meilleur éclaircissement scolastique à ces thèses passablement obscures. Et le meilleur exposé que nous connaissions à ce sujet est bien celui de Billuart. En voici la traduction :

« Je suppose qu'aucun bien surnaturel conduisant au salut ne peut être accompli sans le secours surnaturel de la grâce qui nous est donnée par le Christ... Mais le problème posé concerne *le bien moral* D'ORDRE NATUREL (*Utrum homo lapsus possit facere aliquod bonum morale sine speciali gratia actuali*). Sur cette question, même les thomistes ne sont pas d'accord entre eux. Les uns enseignent que sans un secours spécial de la grâce aucun bien n'est possible. Ainsi Capréolus que suit Contenson. D'autres disent que, grâce au concours général de Dieu et sans secours spécial, il est possible à l'homme déchu de faire quelque œuvre moralement bonne. Ainsi, Cajétan, Conrard, Médina, Godoy, dont Gonet adopte le sentiment. Même opinion chez les molinistes, mais en un sens bien différent des thomistes. Les molinistes enseignent la suffisance d'un concours général *indifférent*, que la volonté elle-même détermine à son gré au bien ; les thomistes exigent un concours déterminant au préalable et agissant en sorte que l'homme fasse le bien plutôt que le mal. C'est d'ailleurs ce qu'enseignent les thomistes cités tout d'abord ; mais ils appellent le concours divin *spécial*, alors que les autres le nomment *général*.

Nous dirons que ce concours est à la fois général et spécial sous deux aspects différents. Et c'est là la solution de toute cette difficulté, par ailleurs si compliquée.

Je dis donc : *L'homme déchu, avec le seul concours général de Dieu, sans aucun secours surajouté de la grâce, peut faire quelque action moralement bonne d'ordre naturel ; mais ce concours général peut et doit, en un certain sens, être dit secours spécial de la grâce.* En effet :

D'une part, la nature humaine n'est pas totalement corrompue par le péché, de sorte qu'il lui reste encore quelque chose du bien qui lui est dû. Donc, avec le seul concours général de Dieu, l'homme déchu doit pouvoir facilement accomplir quelque œuvre moralement bonne. D'autre part, le secours d'une grâce spéciale — entendons ici le mot « grâce » au sens plus large du concours accordé par Dieu à l'activité d'ordre naturel — comporte

[8] « Il reste un cas qu'Augustin aurait dû examiner, qu'il aurait probablement traité de chimérique : c'est celui où une « vertu » qui, à première vue, pourrait sembler décevante, serait pourtant en réalité une vertu vraie.

Expliquons-nous. Quelqu'un que nous jugeons, d'après nos conceptions à nous, ignorant du vrai Dieu et par suite incapable d'avoir la charité, ne pourrait-il pas, en certains cas, connaître à sa façon et aimer sous quelque forme voilée Dieu, sa fin dernière, son souverain bien ? Autrement dit, dans un acte qui vise le bien moral particulier, l'homme ne pourrait-il pas être inspiré par un amour dominant du bien moral absolu et par le désir de se soumettre à lui ? » Wang, *op. cit.*, p. 62. — Bien entendu, le P. Wang le dit expressément, la grâce surnaturelle interviendrait ici nécessairement. Bien que S. Augustin n'ait jamais envisagé ce cas, il n'est pas impossible de le rattacher à sa doctrine : le P. Wang le montre par des rapprochements suggestifs.

D'autre part, S. Augustin n'a jamais envisagé la pratique du bien moral non inspirée par la grâce comme le point de départ d'une ascension vers l'ordre surnaturel. C'est postérieurement qu'une telle interprétation s'est fait jour dans la théologie. Voir plus loin, § III.

[9] *De natura et gratia*, c. 70, n. 84 ; *P. L.*, t. 34, col. 290. — Cf. Wang, *op. cit.*, p. 54-57.

deux éléments : d'abord il faut qu'il soit conféré gratuitement et non parce qu'il est dû, autrement ce ne serait pas une *grâce ;* ensuite, pour être une grâce *spéciale,* il ne doit pas être accordé à tous indistinctement, mais à quelques-uns seulement en raison d'une particulière bienveillance de Dieu.

Cela posé, la motion divine peut être considérée sous un double aspect : 1° relativement à la nature humaine considérée en soi ; 2° relativement à tel ou tel individu, auquel elle est accordée de préférence à d'autres.

Relativement *à la nature humaine considérée en soi,* cette motion ne saurait être dite secours spécial et gratuit ; elle est le concours général par lequel Dieu meut chaque être selon la manière qui lui convient. Dans la nature humaine, le bien de la raison n'est pas totalement corrompu et la volonté n'est pas confirmée dans le mal à l'instar de celle des démons ; sa liberté est simplement atténuée et elle-même est capable de se tourner vers le bien ou vers le mal. La nature humaine n'exige donc pas un concours qui l'incline toujours vers le mal ; mais ce concours doit aussi parfois la porter vers un bien conforme à la raison. Lorsqu'il en est ainsi, le concours divin n'est pas un secours entièrement gratuit, puisqu'il est, d'une certaine façon, dû à la nature ; il n'est pas non plus spécial, puisqu'il est l'effet, non d'une grâce et d'une providence particulière, mais des lois de la providence commune, laquelle tantôt meut les natures susceptibles de faire le bien ou le mal dans le sens de leur bien, tantôt permet qu'elles s'en détournent.

Mais, relativement *à l'individu* auquel, de préférence à d'autres, la motion divine est accordée dans le sens du bien, elle doit être dite secours spécial et gratuit. Sans doute il est dû à la nature humaine comme telle d'être mue parfois vers le bien, mais que tel homme déterminé, qui pourrait faillir, soit, à tel moment donné, mû vers le bien, de préférence à tel autre homme que la volonté permissive de Dieu laisse choisir le mal, cela, certes, est un don gratuit, Dieu ne lui devant rien, et un don spécial procédant d'une bienveillance et d'une providence toute particulière.

Grâce à cette distinction qu'aucun thomiste ne désavouera, la divergence entre thomistes apparaît toute nominale. Ceux qui nient la nécessité d'un concours spécial de la grâce et affirment la suffisance du concours général de Dieu ne conçoivent pas ce concours à la façon des molinistes comme une motion indifférente et mobile qui reçoit sa détermination de la volonté, mais comme une motion de la providence ordinaire, laquelle n'est pas la même pour tous, motion pour ceux qui font le bien, différente du concours accordé à ceux qui agissent mal, et cela gratuitement. Quant à ceux qui exigent un secours spécial de la grâce, ils n'entendent pas par là une force surajoutée et supérieure à l'ordre naturel, mais la motion elle-même accordée à l'un de préférence à l'autre, gratuitement et par une bienveillance spéciale, et ce, pour lui faire produire l'acte bon.

C'est de cette façon que doit se faire la conciliation des textes variés, de l'Ecriture, des conciles, des Pères et très particulièrement de S. Thomas, qui sont en apparence contradictoires... Par là également nous saisissons toute la vérité de l'affirmation des conciles et des Pères, de S. Augustin en particulier, à savoir que « tout ce qui se fait de bien, soit par les infidèles, soit par les fidèles, soit par les pécheurs, soit par les justes, qu'il s'agisse de grandes ou de petites choses, de bien surnaturel ou de bien naturel, tout cela est don de Dieu, qu'il faut rapporter à un secours spécial et gratuit de la providence, et qu'en conséquence tous ces biens donnent lieu à la prière et à l'action de grâces, puisque de tous on peut dire avec l'Apôtre : « Qui t'a discerné ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » (I Cor., IV, 7).

Il ne reste qu'une difficulté : comment concilier l'affirmation du concile d'Orange : « *L'homme n'a de sien que le péché et l'erreur* », et la condamnation portée contre la proposition de Baïus : « *Sans la grâce et le secours de Dieu, le libre arbitre de l'homme n'a de force que pour pécher* » ?

Le sens de l'affirmation conciliaire est plus compréhensif que celui de la proposition de Baïus. L'homme n'a vraiment de sien, ne l'ayant reçu de Dieu à aucun titre, pas même comme du premier moteur, que le péché et l'erreur ; et cela est parfaitement vrai... Le péché seul est l'œuvre de l'homme ; sans doute Dieu concourt à l'entité du péché, mais son concours n'atteint pas le péché lui-même... La proposition de Baïus a une portée plus restreinte, car Baïus entend ici par grâce la grâce surnaturelle donnée par le Christ et surtout la grâce sanctifiante et la charité ; d'où sa conclusion que toute œuvre faite sans la charité et la grâce sanctifiante est un péché. Sans la grâce ainsi entendue, le libre arbitre n'a donc de force que pour le mal, ce qui est faux » [10].

On voit par là que Vazquez et Suarez avaient bien entrevu la solution : c'est donc sans le secours d'une grâce proprement surnaturelle, mais non sans le secours d'une motion spéciale et gratuite pour l'individu qui en est favorisé, que l'homme déchu, infidèle ou pécheur, est capable de faire une action naturellement et moralement bonne. L'explication thomiste manquait aux deux théologiens jésuites, et cette explication semble bien être la seule vraie, la seule possible. Sans doute, il reste la difficulté de la motion à laquelle s'attache l'infaillibilité (*in sensu composito*) du décret prédéterminant qu'il faut admettre en la volonté divine. Mais nous retombons ici dans la vieille controverse. Et notre consultant nous dispensera de la reprendre [1].

III

Deux questions subsidiaires demeurent encore en suspens. Une œuvre « belle et bonne » accomplie sans la grâce contribue-t-elle à la gloire de Dieu ? Quelle valeur a-t-elle, dont le fruit puisse rejaillir sur son auteur ?

I. — Sans aucun doute, une œuvre de ce genre contribue à la gloire de Dieu, non pas seulement parce que, par sa déficience foncière relativement à la fin surnaturelle, elle rappelle, à sa façon, d'une manière indirecte, la miséricordieuse bonté de Dieu appelant l'homme à une destinée incomparablement supérieure aux exigences de sa nature, mais encore, d'une manière positive, parce qu'elle marque expressément que l'image de Dieu, dans l'homme déchu, n'est pas complètement effacée par les souillures du péché. C'est même là une des raisons pour lesquelles S. Augustin estime possible, chez les infidèles privés du secours de la grâce, l'accomplissement de certains actes louables : *Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint ; unde merito*

[10] Billuart, *Summa S. Thomæ, Tract. de gratia,* dissert. III, a. 3.

[1] Voir, à ce sujet, *Ami,* 1928, p. 771-779, mais spécialement p. 775-776.

dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere [2].

Bien plus, les effets d'actes subjectivement dépourvus de toute bonté morale, mais dont la bonté objective subsiste, peuvent contribuer à manifester la bonté du Créateur :

« Le geste de l'aumône possède, en toute circonstance, quelque chose de bon : Augustin ne le conteste pas. Mais chez quelqu'un qui accomplit ce geste en vue d'une fin mauvaise, cette bonté objective de l'aumône, n'étant pas voulue selon sa vraie nature par la volonté de l'agent, le bien réalisé ne saurait, selon S. Augustin, être imputé à la bonté de l'homme, et constitue simplement l'œuvre de Dieu, créateur de tout bien, malgré la mauvaise volonté de sa créature [3]. »

Partout, en effet, où le bien, même d'ordre naturel, même vicié par une intention mauvaise de celui qui le fait, est réalisé, il est, en ce qu'il possède de réalité ontologique, une participation de la bonté essentielle de Dieu et, partant, peut contribuer, d'une façon ou d'une autre, à la gloire extérieure de celui qui est le Souverain Bien.

II. — Sur le second point, la réponse doit être plus nuancée.

On doit, semble-t-il, envisager le problème au point de vue *spéculatif* et au point de vue *concret*.

1° *Spéculativement*, les théologiens se montrent fort divisés.

a) Entendons d'abord l'opinion de *S. Augustin*. Pour les œuvres accomplies sans la grâce, œuvre des vertus « mensongères » et surtout des vertus « décevantes », le grand Docteur n'entrevoit que des récompenses d'ordre temporel. Les effets des vertus fausses ou purement humaines peuvent matériellement ressembler aux effets de vertus vraies et surnaturelles et rejaillir, en conséquence, sur leurs auteurs.

« Sur le terrain des rapports extérieurs, l'intention intime qui règle notre attitude envers Dieu n'exerce qu'une influence indirecte, et le résultat matériel des fausses vertus peut produire d'heureux effets, à peu près comme celui des vraies vertus. Qu'elle soit motivée par une bonne ou une mauvaise intention, l'aumône apporte toujours à l'indigent une aide immédiate. Dans notre humanité déchue, trop souvent même, les « vertus » à la manière des Stoïciens ne sont que trop précieuses. Leur présence est toujours préférable à leur absence. C'est ainsi que les vertus civiles des anciens Romains, quoique viciées par l'amour de la gloire, ont servi à la prospérité d'un grand empire [4]. »

Les biens terrestres n'étaient-ils pas promis aux Israélites en récompense de leurs vertus apparentes ? Idée très répandue dans les œuvres de S. Augustin [5]. Bien plus, — quel que soit d'ailleurs le sens à attacher à cette affirmation, — S. Augustin ne va-t-il pas jusqu'à attribuer aux vertus décevantes des païens une mitigation des peines éternelles ? [6]

Mais, à s'en tenir à la lettre de ses écrits, il n'apparaît pas que S. Augustin ait envisagé l'action moralement bonne, accomplie par l'infidèle sans le secours de la grâce, comme une préparation même lointaine à la vie surnaturelle.

Le problème ne sera envisagé directement qu'au Moyen Age.

b) L'*école franciscaine* présente à cet égard une floraison d'opinions qui, pour être divergentes sur des points secondaires, s'accordent cependant sur l'essentiel. Les docteurs franciscains « s'entendent pour proclamer que le don divin (de la grâce sanctifiante) est conditionné par un effort préalable de notre part » [7]. C'est, la plupart du temps, l'explication de l'axiome : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, qui amène, sous la plume de ces auteurs, leur théorie de la préparation humaine à la grâce. La bonne volonté de l'homme a ici pour principe, chez tous les auteurs, une grâce *gratis data* et ses actes ont la valeur d'un mérite *de congruo*. Mais la terminologie est encore si peu précise que des interprétations bien divergentes s'avèrent possibles :

« A cette bonne volonté dont la grâce *gratis data* est, d'une façon ou de l'autre, le principe, tous reconnaissent la valeur d'un mérite *de congruo*, même si, comme Alexandre de Halès, faute d'une terminologie adéquate, ils n'emploient pas encore le mot. Sur ce point, un progrès toutefois s'est accompli, dont le sommet pourrait avoir été atteint par les disciples de S. Bonaventure : Matthieu d'Aquasparta et Richard de Middleton, qui distinguent, à cet égard, une préparation immédiate inspirée par Dieu, qui seule mérite *de congruo* la grâce *gratum faciens*, et une autre plus lointaine qui la précède, sans arriver à une telle valeur. Distinction entrevue déjà par certains maîtres antérieurs, tels que Guillaume de Méliton.

Sur la question du secours divin requis pour cette préparation, les divergences apparaissent plus sensibles. Avec le Docteur irréfragable (A. de Halès), il ne semble pas qu'il y faille rien de plus que les facultés naturelles et le concours divin ou *influentia communis*. Dons gratuits cependant, auxquels Alexandre ne refuse pas le qualificatif de grâce *gratis data*. Eudes Rigauld, par contre, se montre plus exigeant. Il réclame pour le mérite *de congruo* une *aliqua gratia* qui est certainement un don ajouté aux principes de la nature, bien qu'elle ne paraisse pas, à vrai dire, « élevante ». Cette grâce est à la portée de tous, et, sans qu'elle soit définie nulle part avec précision, semble comprendre les moyens variés « par lesquels Dieu excite et soutient le pécheur en route vers la conversion » [8].

La notion de ce que notre langage moderne désigne sous le nom de « grâce actuelle » n'est pas moins com-

[2] *De Spiritu et Littera*, c. 28, n. 48 ; *P. L.*, t. 44, col. 230.

[3] Wang, *op. cit.*, p. 44. — Voir, de S. Augustin, *Cont. Julianum*, l. IV, c. 3, n. 22, *P. L.*, t. 44, col. 749 : « Possunt ergo aliqua bona fieri non bene facientibus a quibus fiunt... Ac per hoc nec ejus fructus iste dicendus est : ...sed potius bonum opus est illius qui etiam per malos bene facit. »

[4] Wang, *op. cit.*, p. 44-45. — Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. V, c. 19, c. 15 ; *P. L.*, t. 41, col. 166, 160.

[5] Il s'agit, pour S. Augustin, des Israélites qui accomplissaient les œuvres de la Loi *sans l'Esprit de la charité*. Voir, par exemple, *Contra duas epist. Pelagianorum*, l. III, c. 4, n. 13 ; *P. L.*, t. 44, col. 597. Cf. Wang, *op. cit.*, p. 56.

[6] Surtout le texte *De Spiritu et Litt.*, c. 28, n. 48 ; *P. L.*, t. 44, col. 230-231 ; et *Cont. Julianum*, l. IV, c. 3, n. 25 ; id., col. 751. Wang, *op. cit.*, p. 135-136.

[7] R.-C. Dhont, O. F. M., *Le problème de la préparation à la grâce*, Paris, Edit. Franciscaines, 1946, p. 306. — Sur cet ouvrage important, voir *Ami*, 1948, p. 543.

[8] Eudes est très affirmatif sur la nécessité d'une grâce prévenante pour disposer positivement le pécheur à la grâce, ou pour lui permettre de mériter *de congruo* la première grâce. « Si appellas posse facere quod in se est affirmative, sc. disponere se de congruo, sic dico quod potest facere quod in se est ; sed hoc non a se, sed a gratia aliqua præveniente, et tunc illi consentire est facere quod in se est. » *Quæst. disp.*, *De Libero arbitrio*, q. 30, in corp. *Ms* 737 de la Bibliothèque municipale de Toulouse, fol. 242 a. Cf. Dhont, *op. cit.*, p. 164-172.

préhensive dans S. Bonaventure. Pour lui, la grâce *gratis data* se confond avec le gouvernement providentiel qui dirige l'homme vers sa fin à la fois par des prédispositions innées, par une action intime dans son âme et par l'influence du milieu.

Chez les disciplines de Bonaventure, spécialement Matthieu d'Aquasparta et Richard de Middleton, se manifeste, en outre, le souci d'un secours divin intérieur et de nature « élevante », du moins pour mériter *de congruo* le don même de la justification, tandis que le concours ordinaire de Dieu suffit, avec les seules forces naturelles, pour la préparation lointaine de celle-ci [9] ».

c) S. Thomas, du moins dans la *Somme*, établit nettement la doctrine qui désormais prévaudra dans l'enseignement catholique. Dans la I^{a}-II^{ae}, q. 114, a. 5, l'Angélique Docteur se demande « si l'homme peut mériter pour lui-même la première grâce » et il répond que la chose est impossible :

« On peut considérer dans la grâce son caractère de don gratuit. Dans ce cas, il est clair que toute idée de mérite se trouve exclue par la notion même de grâce... La grâce peut être envisagée selon la nature du don qu'elle apporte : ici encore elle échappe au mérite, tant parce qu'elle excède la proportion de la nature, que parce qu'avant la réception de la grâce, l'homme, en état de péché trouve dans le péché lui-même un obstacle au mérite de la grâce. »

L'argument vaut aussi bien pour la première grâce actuelle que pour la première justification, aussi bien pour le mérite de simple convenance que pour le mérite de justice. Dans l'un et l'autre cas, il y a toujours disproportion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Et, par conséquent, il faut toujours présupposer dans l'âme *auxilium gratuitum Dei interius moventis sive inspirantis bonum propositum* [10] (q. 109, a. 6, c., et ad 2 ; cf. III *Cont. Gent.*, c. 149 ; *In epist. ad Hæbr.*, c. 12, lect. 3). Il est donc bien inutile d'invoquer l'influence de la métaphysique artistotélicienne pour expliquer l'attitude de S. Thomas : les raisons apportées dans la *Somme* montrent bien que si, en certains textes, la métaphysique a pu fournir des *arguments*, elle n'a pas inspiré la *doctrine*.

d) L'influence de S. Thomas s'était fait sentir sur les derniers auteurs franciscains cités ; le rôle de Scot fut de rétablir la doctrine des maîtres franciscains antérieurs et écarter l'opinion de S. Thomas

« au nom de la liberté humaine comme de la justice divine, pour affirmer l'autonomie de la volonté créée dans son mouvement vers Dieu et par là, maintenir à la disposition à la grâce qui en résulte une valeur méritoire *de congruo*, tandis qu'en même temps une place y est faite aux sollicitations providentielles et au concours divin, qui forment la part inaliénable de Dieu dans cette préparation » [1].

La motion intérieure de S. Thomas est remplacée, dans l'opinion de Scot par l'*influentia communis* ou *generalis* de Dieu ; mais, de plus, en certains textes, Scot apporte une nuance d'expression qui semble bien correspondre à une nuance de pensée : *Deus de congruo infundit caritatem* [2]. Les actes bons de la volonté du pécheur ne lui confèrent donc pas un mérite, mais eu égard à ces actes, Dieu lui infusera *de congruo* la grâce.

e) Cette nuance apportée par Scot permet de faire la transition entre l'opinion des anciens docteurs franciscains et celle de certains jésuites du XVI^{e} siècle (Suarez, Molina, Lessius, etc.) qui, dans les actes naturellement bons, mais produits par la volonté humaine sans le secours de la grâce, voyaient une disposition *négative* à la grâce : « La condition sous laquelle Dieu a promis à tous les adultes le secours prochain suffisant pour le salut, c'est-à-dire la foi, doit être comprise d'une façon négative, à savoir, si l'homme n'a pas posé, en ce qui le concerne, un obstacle à sa vocation divine » [3].

2° *Concrètement*, l'apologétique contemporaine en retenant ce qui peut être légitimement retenu de la méthode d'immanence, a certainement replacé le problème sur le seul terrain où il peut recevoir une solution assez ferme.

Il ne s'agit pas de montrer dans le naturel une exigence du surnaturel, ni d'établir une liaison essentielle et nécessaire entre les actes naturellement bons et la préparation à la vie de la grâce. Le problème dépasse et de très haut le sens des condamnations portées contre les doctrines baïanistes ou jansénistes ; il n'est pas même suffisant de se demander si une action « belle et bonne » prise individuellement possède quelque valeur dont doit bénéficier son auteur ; mais il importe de replacer cette action dans le cadre de l'ordre providentiel, tel qu'il existe concrètement pour l'humanité tout entière et pour chacun des hommes. Or il n'y a pas de doute qu'un ordre purement naturel n'a jamais existé, qu'il n'y a concrètement « qu'un seul *ordo*, celui qui relie l'esprit à sa fin dernière unique, l'union à Dieu dans la vision intuitive » [4]. Cette perspective concrète nous amène donc à concevoir que tout acte bon, même produit sans la grâce, a déjà sa place marquée dans cet ordre providentiel. Il n'est peut-être pas encore méritoire de la grâce, pas même méritoire *de congruo*, comme l'enseignaient le premiers maîtres franciscains, mais il entre dans les vues préparatoires de Dieu qui se sert de tous les moyens conformes à sa sagesse pour amener à leur destinée dernière les âmes de bonne foi. N'est-ce pas S. Thomas lui-même qui a écrit, en parlant de la certitude de la prédestination, que Dieu, pour assurer le sort éternel d'un élu, « lui procure tant de secours (*tot adminicula*) qu'il le préserve ainsi ou le relève des chutes. » Et ces *adminicula*, le saint docteur les énumère : « exhortations, suffrages des prières, dons de la grâce, et *alia hujusmodi* qui peuvent concourir au salut des âmes [5]. » Dans les *alia hujusmodi*, l'acte

[9] Dhont, *op. cit.*, p. 306-307.

[10] On nous excusera de passer sous silence les controverses soulevées à propos du secours gratuit de Dieu qui, d'après S. Thomas, meut l'âme intérieurement pour la disposer à la grâce. Nous adoptons ici pleinement les conclusions du P. Guérard des Lauriers, *Année théol.*, 1945, p. 277-300.

[1] Dhont, *op. cit.*, p. 307.

[2] *Rep. paris.*, *In II Sent.*, dist. 7, q. 3. Cf. Dhont, p. 289. On trouve cependant déjà la même expression chez Eudes Rigauld ; cf. Dhont, p. 178.

[3] Suarez, *De auxil. div. grat.*, l. IV, c. 15, n. 39. — Eudes Rigauld était sévère pour cette préparation « négative » : « Si appellas posse facere quod in se est negative, ... dico simpliciter illud est nihil. Unede sine omni gratia ad hoc quod gratiam habeat penitus nihil potest. » Dhont, p. 170.

[4] H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944, p. 80.

[5] *De veritate*, q. 6, a. 3.

naturellement bon peut certainement trouver une place.

Ajoutons que restreindre notre considération à un acte pris en particulier, c'est s'exposer à n'avoir des voies providentielles qu'une vue étroite et mesquine. Pour reprendre l'expression d'Eudes Rigauld et de Duns Scot, en face d'une volonté humaine qui s'est affirmée naturellement bonne en l'une ou l'autre circonstance, Dieu ne restera pas insensible et lui accordera *de congruo* de nouveaux secours ; si la fidélité à répondre aux avances divines s'affirme de plus en plus, nul doute que le pécheur ou l'infidèle ne s'achemine peu à peu vers son salut. Mais à partir de quel moment recevra-t-il des grâces proprement dites, qui l'orienteront positivement vers le surnaturel ? C'est là un mystère qu'on ne peut pénétrer, tout en étant certain que Dieu les accordera aussitôt qu'il le jugera utile pour l'âme qui le cherche...

A. MICHEL.

Q. — Que faut-il penser de l'affirmation suivante : « Le mariage est un sacrement permanent ; il est et reste, pour les époux, durant leur vie entière, en raison de leur charité et fidélité mutuelle, producteur de la grâce. De cette vérité, le droit canonique nous présente une application dans le canon 1135, d'après lequel un mariage invalidement contracté en raison d'un empêchement occulte ignoré des deux conjoints, devient valide, une fois l'empêchement enlevé, uniquement par la persévérance de la bonne entente mutuelle des époux » ?

R. — La question ainsi posée appelle deux mises au point : 1° Le sacrement de mariage est-il un sacrement permanent, au point de vue de la production de la grâce dans l'âme des conjoints ; — 2° De cette influence permanente du sacrement, peut-on trouver une application dans le cas visé par le canon 1135 ?

Ad I. — Sur le premier point, il faudrait tout d'abord s'entendre sur la signification du terme : « sacrement *permanent* ». Le sacrement, nous dit le catéchisme, est « un signe sacré, institué par Jésus-Christ, pour produire la grâce dans nos âmes. » Le signe efficace, producteur de la grâce (quelle que soit la manière dont la théologie explique cette production), voilà l'élément essentiel constituant le sacrement comme tel. Or, à ce point de vue, il n'y a qu'un sacrement permanent, l'eucharistie. Les autres sacrements, en effet, n'existent comme signes efficaces qu'au moment même où ils sont appliqués au sujet, tandis que l'eucharistie, réalisée par la consécration, demeure ensuite et contient toujours le corps véritable du Christ, tant que les espèces ne sont pas disparues ou corrompues. Le signe extérieur — *sacramentum tantum* — les espèces sacramentelles, demeurent comme signes permanents du corps réellement présent.

Mais le problème peut être envisagé sous un autre aspect. La doctrine traditionnelle (qui est de foi pour trois sacrements) tient qu'entre le sacrement extérieur, — *sacramentum tantum,* — qui tombe directement sous les sens, et la grâce, réalité surnaturelle causée dans l'âme bien disposée, — *res sacramenti,* — l'efficacité du signe produit un effet intermédiaire, à la fois réalité par rapport au signe extérieur, et signe par rapport à la grâce : *res et sacramentum.* Dans le baptême, la confirmation et l'ordre, cette réalité-signe — *res et sacramentum* — n'est autre que le caractère. Dans les autres sacrements, la conception que nous devons nous en faire est forcément analogique. En ce qui concerne l'eucharistie, le *res et sacramentum* n'est autre que le corps du Christ présent sous les espèces sacramentelles qui le signifient ; pour le mariage et l'extrême-onction, c'est un ornement de l'âme : dans le mariage, le lien conjugal, dans l'extrême-onction, la recommandation du malade à Dieu. Dans la pénitence, le problème concret du *res et sacramentum* est plus délicat et nous n'avons pas à prendre position dans les controverses qu'il suscite. Qu'il suffise de reproduire ce qu'en dit S. Thomas, III^a, q. 84, a. 1, ad 3^m : « Dans la pénitence aussi se trouve un premier élément qui *n'est que sacrement,* à savoir les actes extérieurement posés, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout, puis un second qui est à la fois *effet sacramentel* (res) *et sacrement,* la pénitence intérieure du pécheur, et enfin un troisième qui est *simplement effet sacramentel* (res tantum) et non sacrement, la rémission du péché... »

Revenons au mariage. Des théologiens modernes ont voulu assimiler complètement mariage et extrême-onction aux trois sacrements imprimant un caractère et ont pensé y découvrir, dans le *res et sacramentum,* un « quasi-caractère », en raison de la stabilité du premier effet produit dans l'âme par ces deux sacrements validement reçus, lien conjugal tant que vivent les conjoints, et recommandation du malade à Dieu tant que dure son infirmité. Le mot est maladroit, car le caractère comporte une participation au sacerdoce du Christ, ce qui n'est le cas ni du mariage, ni de l'extrême-onction. Ce qui est vrai, c'est que les effets du mariage durent aussi longtemps que vivent les deux conjoints ; c'est que l'extrême-onction ne doit pas être réitérée au cours de la même maladie. Bien plus, reçus validement mais d'une façon infructueuse, ces sacrements peuvent « revivre », comme les sacrements à caractère, sans que le sacrement soit réitéré. Et la raison de cette persévérance des effets et de la possibilité d'une reviviscence n'est autre que la persévérance dans l'âme du *res et sacramentum.* C'est cela sans doute qu'a voulu dire l'auteur de l'affirmation relatée ci-dessus. Grâce à la persévérance du lien conjugal, les grâces propres au sacrement de mariage peuvent se développer et même, le cas échéant, revivre, et cela proportionnellement aux bonnes dispositions des conjoints [1].

* *

[1] La question du mariage, sacrement permanent, fait l'objet d'un chapitre du livre de Dom E. Boissard, *Questions théologiques sur le mariage* (question VIII, p. 66-70). Voici le début de la réponse donnée à la question : *Le mariage est-il un sacrement permanent ?* « On serait tenté de conclure de certaines affirmations des théologiens, tel ce texte de saint Bellarmin, cité par l'encyclique *Casti Connubii :* « Le sacrement de mariage peut se concevoir sous deux aspects : le premier, lorsqu'il s'accomplit, le second, tandis qu'il dure après avoir été effectué. C'est, en effet, un sacrement semblable à l'Eucharistie, qui est un sacrement non seulement au moment où il s'accomplit, mais aussi durant le temps où il demeure : car, aussi longtemps que les époux vivent, leur société est toujours le sacrement du Christ et de l'Eglise. »
Mais on aurait tort, croyons-nous, de trop pousser cette analogie. Le sacrement de mariage, au sens propre, c'est... le consentement contractuel, acte transitoire. On ne peut donc proprement le qualifier de sacrement per-

A cette question du « sacrement permanent » s'ajoute, à titre de complément, un problème subsidiaire. Peut-on dire que les actes de la vie conjugale, l'affirmation de l'amour mutuel des époux, la pratique d'un dévouement réciproque concourent, à titre de causes sacramentelles, à la production des grâces sacramentelles que la permanence du lien sacré fait constamment naître ou renaître dans l'âme des conjoints ?

Certains théologiens récents semblent enclins à l'admettre et leur raisonnement présente quelque apparence de probabilité. « Ces actes, ces témoignages d'affection réciproque, exprimant à leur façon, présente et transitoire, la relation habituelle et stable des conjoints, seront donc aussi image et symbole du même mystère transcendant. Participant à la signification sacramentelle, il semble qu'ils puissent revendiquer aussi quelque chose de son efficience et être à leur tour, cause instrumentale de la grâce. » A ce raisonnement, résumé de l'ouvrage d'un de ses confrères en religion, Dom Boissard, que l'on a cité dans la note précédente, oppose une assertion qu'il estime plus conforme à la doctrine générale des sacrements. Il est préférable, dit-il,

« de ne pas reconnaître à ces actes une valeur vraiment sacramentelle. Et, à vrai dire, la difficulté se résout aisément si l'on consent à voir que les actes de la vie matrimoniale ne se présentent pas comme des *causes* ou instruments de la grâce, mais comme ses résultats, ses effets... Toute faculté surnaturelle octroyée par Dieu entraîne avec soi le don de secours (*auxilia*) passagers sans lesquels cette faculté ne saurait s'exercer et resterait inerte, dépourvue d'activité et d'utilité. Ces secours qui préviennent, accompagnent et mènent à bonne fin chaque action caractéristique des époux, qui la pénètrent, la surélèvent et la rendent conforme à son type divin, sont, disions-nous, accordés aux conjoints à cause de leur unité sacramentelle et dérivent de la source surnaturelle qu'est le sacrement. Ces secours, et les actions qu'ils inspirent sont donc à ranger parmi les *effets* du mariage... Leur rôle n'est pas de causer la grâce, mais, pour ainsi dire, de débiter dans le détail et d'utiliser pleinement les biens surnaturels dont le mariage est la cause unique et suffisante, parce que permanente et indestructible » (*op. cit.*, p. 71-73).

Nous ajouterions volontiers cependant que, sans être causes *instrumentales* de la grâce sacramentelle, ces actes de la vie conjugale peuvent faire fonction, en raison de la charité qui les anime, de causes *dispositives :* plus les dispositions de l'âme des époux sont parfaites et animées d'un amour surnaturel, et plus leur âme se dilatera sous l'influence des grâces se pressant en elle en une abondance proportionnée à l'excellence de ses dispositions.

* *

Ad II. — Ce premier point suffisamment élucidé, on ne peut qu'être étonné d'entendre l'auteur de l'assertion citée invoquer le canon 1135 comme une application de la doctrine précédemment énoncée. Nous parlions tout à l'heure de mariage validement reçu, ayant imprimé dans l'âme le lien sacré, *res et sacramentum*, du mariage chrétien. Le canon 1135 parle de mariage nul en raison d'empêchement dirimant de droit ecclésiastique : dans un tel « mariage », il n'y a que l'apparence extérieure du sacrement, donc le *res et sacramentum* ne saurait exister et, tant que le mariage n'est pas « convalidé », pas de grâce sacramentelle, pas de reviviscence possible.

Voyons donc le texte du canon invoqué :

Can. 1135, § 1. Si l'empêchement est *public*, le consentement doit être renouvelé par les deux parties dans la forme prescrite par le droit.

§ 2. S'il est *occulte* et connu des deux parties, il suffit que le consentement soit renouvelé par chacune d'elles en privé et secrètement.

§ 3. S'il est occulte et ignoré d'une des deux parties, il suffit que seule la partie consciente de l'empêchement renouvelle le consentement en privé et secrètement, pourvu que l'autre partie persévère dans le consentement qu'elle a donné.

Il est bien évident que ce canon suppose que l'empêchement a cessé ou qu'il en ait été dispensé, comme l'indique expressément le canon 1133, § 1 : « Pour revalider un mariage nul par suite d'empêchement, *il faut que l'empêchement cesse ou qu'il en ait été dispensé...* »

On remarquera également que le canon 1135, § 3 n'envisage l'ignorance de l'empêchement occulte que du côté d'une des deux parties. Or l'hypothèse envisagée par le texte qui nous est soumis semble bien concerner une ignorance commune aux deux parties. Empressons-nous toutefois d'ajouter que le Code a prévu ce cas — qui n'a rien d'inouï — à propos de la *sanatio in radice*, can. 1138, § 3 : « La dispense de la loi de renouveler le consentement peut être concédée même à l'insu d'une des parties *ou des deux.* »

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette mise au point canonique, la seule conclusion à en tirer est que l'Eglise a le droit, quand elle le juge opportun, de dispenser des empêchements dirimants, et tout particulièrement de l'empêchement aujourd'hui (depuis Trente) dirimant de clandestinité. Il suffit alors que le consentement actuel précédemment donné à un mariage, nul en raison de l'empêchement, persévère, tout au moins virtuellement, pour que le mariage, contracté précédemment dans des circonstances qui le rendaient nul, devienne *ipso facto* valide.

Mais, on le voit, cela n'a rien à voir, directement du moins, avec la grâce sacramentelle du mariage.

Q. — Nous ne sommes pas tombés d'accord pour la solution des deux cas suivants ayant rapport à la transmission des honoraires de messe et nous avons convenu de les soumettre à l'*Ami*.

1° Un prêtre reçoit par testament un certain nombre de bouteilles de vin, à condition d'assurer une messe par bouteille (le cas qui s'est passé hors de France est authentique). Ces bouteilles étaient d'un prix notablement supérieur au tarif des honoraires d'une messe manuelle. Or ce prêtre a confié ces intentions de messe (1 par bouteille) à un confrère auquel il a versé le tarif diocésain, notablement inférieur, répétons-le à la valeur

manent, pas plus que le baptême, la confirmation et l'ordre. Mieux vaut l'appeler, avec Pie XI, « un sacrement dont la vertu efficace... dure perpétuellement » ; car il produit un effet permanent, le lien, la société des époux. Cette société (le mariage *in facto esse*) participe à la nature et au rôle du sacrement, et on la dénomme pour cela *res et sacramentum*, et c'est là ce qui justifie le dire de saint Bellarmin. Ce rôle sacramentel du lien conjugal prolongeant l'action du sacrement proprement dit, c'est ce que nous voudrions expliquer. »

d'une bouteille léguée. N'y a-t-il pas eu ici « *species negotiationis vel mercaturæ* » sévèrement prohibée dans la transmission des honoraires de messes par le can. 827 et lésion de l'obligation grave de transmettre intégralement ce que l'on a reçu comme honoraires (can. 840, § 1) ?

2° Mêmes questions pour le cas suivant :

Un prêtre habitant un pays « à change fort » passe des intentions de messe provenant de son propre pays, à un prêtre qui habite un pays à « change faible ». Il le paie en monnaie de ce dernier pays, au cours officiel du change (en majorant légèrement), alors que lui-même a fait le change au cours bien supérieur du marché noir. Il réalise ainsi un bénéfice de 40 à 45 %. Le prêtre qui reçoit les messes (et qui d'ailleurs ignore l'opération avantageuse de son confrère) accepte de bon cœur, car il est souvent à court d'intentions et aussi, parce que même au cours officiel, les intentions qui lui sont ainsi procurées sont bien plus avantageuses que celles qu'il aurait en son propre pays, au tarif diocésain.

R. — I. Dans le premier cas, le prêtre ne nous paraît nullement désobéir au canon 827 qui défend même la simple apparence de commerce dans la transmission des honoraires de messe ou au canon 840, § 1, qui ordonne de transmettre intégralement les honoraires reçus. Et cela pour une bonne raison : c'est qu'il nous paraît certain (du moins à nous en tenir au texte du testament qui nous est donné) que le testateur *n'a nullement voulu passer des honoraires de messe* en donnant des bouteilles. Il a légué des bouteilles et il a grevé son legs d'une charge, celle de dire tant de messes. C'est comme s'il avait légué des meubles, à charge de dire un certain nombre de messes. *Chaque bouteille ne représente donc pas l'honoraire d'une messe, mais elle est l'objet d'un don grevé d'une obligation.* Cette interprétation nous paraît ressortir de la nature des choses (on ne donne pas d'ordinaire comme honoraires des bouteilles) et de la manière de s'exprimer : « Je vous lègue mes bouteilles, mais à condition que vous assuriez des messes en nombre déterminé ». Il n'a pas dit : « Je vous donne des bouteilles *pour* dire ou faire dire des messes ».

Que si l'on voulait cependant absolument voir en chaque bouteille la représentation de l'honoraire de chaque messe, nous pensons qu'on pourrait appliquer sans scrupule la deuxième exception prévue par le canon 840, § 1, c'est-à-dire que le prêtre peut garder l'excédent au dessus de la taxe diocésaine quand il est « tout à fait certain que cet excédent lui a été donné « *intuitu personæ* ». Or dans le cas qui nous est soumis, il nous paraît « tout à fait certain » que le testateur a voulu avantager celui à qui il léguait les bouteilles de valeur bien supérieure à la valeur des honoraires d'une messe, même en supposant que dans sa pensée, chaque bouteille représentait cet honoraire. En sa *Theologia Moralis*, t. III, n. 300, 4, Vermeersch écrit : « *Is cui legatæ sunt missæ quas testator supra consuetam eleemosynam taxaverit, si onus per alium impleat, excessum titulo legati facile servare poterit* ». Le fait que le legs ait été fait en nature nous paraît une raison de plus qui renforce la force du *facile* dont parle Vermeersch et donne la certitude de l'intention du testateur : on ne peut guère supposer que celui-ci ait voulu que dans le cas où son légataire ferait dire les messes, il donne au célébrant une bouteille ou sa valeur !

Le prêtre n'a donc nullement fait du commerce avec des honoraires ni désobéi aux canons qui concernent la transmission des honoraires de messe, tout d'abord parce qu'il n'a pas reçu d'honoraires de messe à proprement parler, en recevant les fameuses bouteilles ; et, en eut-il reçu, il pouvait, en toute conscience, étant données les circonstances, considérer l'excédent de valeur comme lui ayant été donné « *intuitu personæ* ». En faisant dire, au tarif diocésain, le nombre de messes qui lui a été demandé, il s'est acquitté de l'obligation attaché à son legs et n'a donc rien à se reprocher.

II. — Nous serons beaucoup plus sévère dans la solution du deuxième cas. Le prêtre en question, en effet, n'a pas transmis intégralement tout ce qu'il a touché au change, en correspondance des honoraires reçus : il désobéit donc au canon 840. Nous ne voyons pas, d'après ce qui nous est dit, qu'une permission expresse du donateur des honoraires ait pu légitimer la retenue qu'il fait. Et que l'on n'objecte pas qu'il a donné et amplement ce qu'il *aurait* reçu au cours officiel : puisqu'il n'a pas donné ce qu'*il a* effectivement reçu, il n'est pas en règle. Que l'on ne dise pas non plus que le gain qu'il fait est dû à son habileté : c'est possible, mais précisément cela prouve qu'il y a en sa manière de faire, au moins « species mercaturæ », ce qui est sévèrement défendu par le canon 827 qui veut précisément empêcher que dans la transmission des honoraires de messe, on se procure un gain quelconque... Le prêtre devait donc, ou bien payer son confrère en monnaie du pays d'où venaient les intentions, ou bien, s'il avait transformé ces honoraires en monnaie du pays à change faible, transmettre tout ce qu'il avait effectivement reçu, en déduisant seulement les frais qu'il aurait eu à subir à l'occasion du change.

J. L.

Q. — Le mot qu'on prête à Elisabeth, reine d'Angleterre : « Que Dieu me donne quarante ans de vie et je lui fais grâce de son éternité » est-il plus authentique que le mot de Pasteur sur la « foi du paysan breton » ? Peut-on le citer comme historique ?

R. — Vous avez bien raison de vous méfier des paroles dites « historiques ». Il est arrivé bien des fois (et il arrivera sans doute encore, pour ne pas dire de plus en plus, maintenant que la propagande remplace l'histoire), que l'on a prêté aux grands hommes des « mots », qu'ils n'ont jamais prononcés. Je ne songe pas à celui de Cambronne : « La garde meurt et ne se rend pas ! » ni à celui de Mirabeau : « Nous sommes ici par la volonté du peuple, etc. », mais plutôt à celui d'Henri IV : « Paris vaut bien une messe », parole qu'il n'a jamais dite et qui lui a été attribuée vingt ans après sa mort, dans un mauvais almanach, avant de faire le tour du monde.

Pour en venir à Elisabeth, a-t-elle dit : « Que Dieu me donne quarante ans de vie et je lui fais grâce de son éternité » ? Je ne saurais l'affirmer et je n'ai pu découvrir la source positive de cette information. De qui vient-elle ? Par qui et par quoi est-elle garantie ? Nous en serons réduits à examiner la vraisemblance du fait.

Du point de vue de la vraisemblance, la parole en question répond parfaitement à la mentalité d'Elisabeth, mais elle était bien trop habile, bien

trop rusée, et « politique », pour se risquer à dire une chose qu'elle était capable de penser.

Deux points donc à mettre en évidence : 1° la parfaite indifférence religieuse d'Elisabeth ; — 2° son souci très attentif de ne pas froisser ses sujets, sur ce point, et au contraire de leur jouer la comédie continue de la femme profondément religieuse.

I. — Sur le premier point, tous les historiens sérieux sont d'accord. Au point de vue moral, elle était bien la fille d'Henri VIII, un prince autoritaire, sensuel, esclave de ses passions charnelles les plus grossières, et d'Anne Boleyn, une fieffée coquette, qui avait détourné Henri de sa femme, et avait manœuvré assez adroitement pour se faire épouser, sans autre titre au fond que la passion coupable qu'elle avait su inspirer au roi. On sait du reste qu'elle paya de la vie la confiance qu'elle avait mise dans ses charmes. Sa vie ne pesa pas lourd, dès que le caprice du roi eut changé de direction, et il ne fut pas difficile de trouver contre elle les motifs les plus graves d'accusation. Cette coquetterie, cette soif de plaisirs, cette frénésie de vivre, ce goût de la toilette, des bijoux, de la danse, on les retrouve portés au paroxysme chez Elisabeth, en même temps du reste que la rudesse du roi Henri VIII, son caractère impérieux et dominateur, ses accès de colère folle, quand on lui résistait, sa grossièreté de langage, qui aurait fait rougir un palefrenier. L'historien anglais John Richard Green a pu dire d'elle :

« Il n'y eut jamais femme si totalement privée du sentiment religieux. Alors que le monde, autour d'elle, était plongé dans les discussions de croyances et les controverses sur la foi, Elisabeth était complètement insensible à ce genre de faits. Elle était fille de la Renaissance italienne beaucoup plus que de « l'Enseignement nouveau » de Colet ou Erasme, et son attitude envers l'enthousiasme mystique de son temps était celle de Laurent de Médicis à l'égard de Savonarole. Son esprit ne fut jamais troublé par les problèmes spirituels qui agitaient les âmes autour d'elle ; à ses yeux, ces problèmes n'étaient pas seulement inintelligibles, ils étaient un peu ridicules. Elle nourrissait le même mépris intellectuel envers la superstition plus épaisse des Romanistes — (il s'agit de nous, merci bien !) — qu'à l'égard de la bigoterie des protestants. »

N'allons pas plus loin, dans cette citation : en histoire, on peut dire que c'est chose acquise. Donc Elisabeth était bien capable de penser : « Que Dieu me donne quarante ans de règne et je le tiens quitte de son paradis ! » Un Frédéric II, un Voltaire auraient pensé de même. Seulement, à leur époque, ils se permettaient de le dire. Au temps d'Elisabeth, c'était une autre histoire.

II. — Insistons donc sur cet « opportunisme » d'Elisabeth. En même temps qu'elle était passionnée d'autorité, comme son père, elle était, comme lui encore, avide de popularité. Elle savait que son peuple était très en éveil sur la question religieuse voire même sur la tenue morale. Elle affectait donc à la fois une religion très convaincue et un culte très attentif de la « virginité ». On ne pouvait lui faire plus grand plaisir que de l'appeler la reine-vierge. Elle-même, dès 1559, à la suite d'une démarche officielle des Communes, pour l'inviter à se marier, elle répondit, selon Burnet, qui suit Camden :

« Que ses sujets lui tenaient lieu d'enfants, qu'elle était mariée à son peuple, depuis son sacre, qu'ils ne manqueraient pas de lui trouver un successeur, mais que quand elle viendrait à mourir, elle serait très heureuse que la postérité lût sur son tombeau ces paroles : *Ici repose une reine qui a régné tant d'années et qui a vécu et est morte en vierge.* »

Or, il y a de fortes raisons de croire qu'elle avait déjà eu, avant de monter sur le trône, des liens suspects avec le propre mari de sa belle-mère, Catherine Parr, la seule des nombreuses femmes d'Henri VIII qui eût réussi à lui survivre et qui avait pris en charge la jeune princesse, alors qu'elle s'était remariée à Thomas Seymour, le frère du Protecteur Somerset, sous Edouard VI. Après la mort de Catherine Parr, les relations entre Elisabeth et Seymour devinrent encore plus étroites. Seymour porta ombrage à Somerset, qui lui fit son procès et le fit exécuter. Elisabeth comparut dans le procès, mais fit preuve, malgré sa jeunesse, d'un sang-froid, d'une présence d'esprit, d'une habileté prodigieux.

On sait qu'elle eut de nombreux amants, au cours de son long règne, et aussi d'innombrables fiancés diplomatiques, dont elle adorait recevoir les cadeaux, sans avoir la moindre intention de les épouser.

Donc, dans le domaine moral, comédie sur toute la ligne, comédie de la « virginité ».

Ce mot de comédie paraît cependant bien outrageant ! Sur quoi l'appuyer ? Mais Burnet lui-même, l'historien complaisant par excellence, le panégyriste infatigable, se sert de ce terme, au point de vue religieux, et il nous suffira de citer son texte qui est particulièrement éloquent :

« La veille du couronnement, écrit Burnet, cette Princesse se rendit à la Tour de Londres, d'où elle fit son entrée, le jour suivant. Etant dans son char — il veut dire son carrosse, mais nous suivons la vieille traduction française, — et levant les yeux au ciel, en la présence de son peuple, elle offrit ses actions de grâces à Dieu, qui lui faisait voir un jour si heureux... Elle regardait ses sujets d'un œil gai et non contente de répondre aux témoignages de respect par des regards favorables, elle ajoutait d'ordinaire : *Dieu vous bénisse, mon peuple !* C'est ce qu'elle pratiqua principalement le jour de son sacre... Mais rien ne plut davantage aux habitants de Londres que ce qu'elle fit en passant sous l'un des arcs de triomphe...

Un enfant, qui représentait la Vérité, prenant son vol, comme s'il fût descendu du ciel, vint mettre la Bible entre les mains de la Reine : elle baisa les mains de l'enfant, elle baisa ensuite respectueusement la Bible, la porta à son cœur et protesta que le présent lui en était plus agréable que tous ceux qui lui avaient été faits par la Cité. Ces paroles firent répandre des larmes de joie aux personnes qui les entendirent. *Il est certain qu'Elisabeth possédait, au plus haut degré de perfection, l'art de s'insinuer dans l'esprit de ses sujets. Elle fut un peu soupçonnée d'y être trop comédienne...* » (*Histoire de la Réformation en Angleterre*, Londres, 1685, t. II, page 562-563).

Personnellement, la reine aurait assez aimé la religion catholique, telle que l'avait conservée son père, après la rupture avec Rome. Elle aimait les belles images, les belles statues, les splendeurs du culte extérieur. Selon Burnet encore, elle fit des efforts en ce sens, mais quand elle vit que le courant allait en sens contraire, elle laissa faire tout ce qu'on voulut. Elle signa des lois ordonnant de jeter au feu ces images qui lui étaient chères et

qu'elle gardait elle-même dans sa chapelle privée. Elle traita les « Puritains » dont elle avait horreur et qu'elle combattait, sous main, de tout son pouvoir, de « frères dans le Christ ».

Il y a donc bien à parier qu'elle ne se serait jamais risquée à dire la phrase qu'on lui attribue, bien qu'il soit permis de croire que cette phrase répond assez exactement au fond de sa pensée.

L. C.

LITURGIE

Q. — Dans un de ses derniers numéros d'avant-guerre (20 juillet 1939, p. 460, note 9), l'*Ami* annonçait qu'il donnerait communication de la teneur d'une réponse en douze points accordée à l'évêque de Brno sur des questions liturgiques. Serait-il possible d'avoir quelques précisions au sujet de ce Décret ?

R. — Le Décret en question (*Brunen.*, du 3 mars 1936), n'a pas été publié aux *Acta Apostolicæ Sedis*, mais seulement dans la revue diocésaine de Brno et dans les *Ephemerides liturgicæ* (section *Jus et praxis liturgica*) de 1937, p. 130 [1]. Nous nous bornerons à résumer les réponses qu'il contient, renvoyant les spécialistes à la brochure éditée par les mêmes *Ephemerides* contenant la plupart des Décrets (parus aux *Acta* ou non) émanés de la Congrégation des Rites entre les années 1927 [2] et 1946 [3].

I. — La première réponse autorise à donner dans le diocèse de Brno la bénédiction des cierges de S. Blaise le dimanche suivant la fête [4], durant toute la journée et permet que ces cierges ne soient pas allumés.

II. — Quand la fête du Précieux-Sang est en occurence avec un des jours de l'Octave du Sacré-Cœur, on n'a évidemment pas à commémorer l'octave, en raison de l'identité de mystère, mais la question se pose pour la doxologie. Le Dicastère dit que l'on n'a pas à prendre la doxologie du Sacré-Cœur à quelque heure que ce soit, contrairement à ce que prescrivaient la plupart des calendriers, se basant sur les *Additiones* VIII, 1. On a fait remarquer, pour expliquer la réponse romaine, que la rubrique en question ne parlait que de l'occurence d'une octave *commune*. — A la messe, on dit la Préface de la Croix.

III. — Les trois *Dubia* suivants portaient sur la messe à dire à la suite de la consécration d'une église. Si la consécration d'une église dédiée au Christ-Roi ou à un autre mystère du Seigneur a lieu un dimanche *per annum*, on dit, à la messe de la Dédicace, la préface du Christ-Roi ou du mystère en question (et non celle de la Trinité) et le dernier évangile du dimanche (sans parler, évidemment, de l'oraison du Christ-Roi ou du mystère du Seigneur, à dire sous la même conclusion que celle de la Dédicace).

IV. — De même si la consécration a lieu un dimanche *per annum* en occurrence avec une fête de Notre-Seigneur, ce sera la préface de cette fête-là qu'il faudra dire à la messe de la Dédicace.

V. — Enfin, si l'église est dédiée à l'Annonciation, à l'Assomption, à la Visitation de Marie, ce n'est pas l'oraison du Commun de la Sainte Vierge mais celle des fêtes en question que l'on ajoutera à la messe le jour de la consécration ou de la bénédiction de l'église, bien que les trois messes susdites ne puissent pas être célébrées comme votives.

VI. — Le diocèse de Brno (comme d'autres, du reste) célèbre le 3 juillet la commémoraison de tous les Saints Papes. La messe prescrit le *Credo* et la préface des Apôtres, non pas en raison de l'octave des Saints Apôtres Pierre et Paul, mais même en dehors de cette octave.

VII. — Si le vendredi après l'octave de l'Ascension est le premier du mois (on ne peut pas célébrer ce jour-là la messe votive du Sacré-Cœur) et qu'on doive faire l'exposition solennelle du Saint-Sacrement (par ex. l'adoration perpétuelle), on dira la messe votive du Saint-Sacrement (laquelle n'est interdite que si l'office se rapporte à un mystère de Notre-Seigneur identique, tandis que la messe votive du Sacré-Cœur est empêchée par *toutes* les fêtes se rapportant à Notre-Seigneur).

VIII. — A la messe de la solennité du Titulaire ou de la Dédicace de l'église transférée au dimanche suivant lorsque les rubriques le permettent (si ce n'est pas un dimanche majeur ou une fête de 1re classe), on fera mémoire du dimanche *après* la mémoire d'un double de 2e classe si une fête de ce rite tombe ce jour-là (les règles du Bréviaire, *Additiones* VII, 5, ne s'appliquent donc qu'aux mémoires ordinaires communes à l'office et à la messe). On conclura de cette réponse que si la fête de 2e classe possède une préface propre, il faudra la prendre (et non celle du dimanche) si la fête solennisée n'en possède pas de spéciale. Quant au dernier évangile, c'est, en tout état de cause, celui du dimanche, évidemment, qu'il faudra dire (*Addit. Miss.*, IX, 3).

IX. — Selon le titre VI, ad 1, des *Additiones* du Missel, on omet les oraisons *pro diversitate temporum* les dimanches où l'on doit faire mémoire d'une octave ou d'un jour *infra octavam etiam communem*. Il en est de même dans le cas des dimanches anticipés ou transférés avec leur office. Et lorsque c'est seulement la messe qui est dite un jour *infra octavam communem* par suite de l'occurence, un dimanche *per annum*, d'un double de 1re ou 2e classe, on n'aura pas non plus à dire la

[1] D'autres revues ont signalé ces réponses et souligné leur importance. Cf. par ex. *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1938, p. 337 (J. Pauwels).

[2] Le second Appendice de la Collection authentique des Décrets de la Congrégation des Rites, édité en 1928 (à la Polyglotte Vaticane) s'arrête aux réponses données en 1926.

[3] *Collectio decretorum ad S. Liturgiam spectantium ab anno* 1927 *ad annum* 1946, in-8° de 168 pp. (prix, en juillet 1948 : broché, 400 lires ; relié toile, 700 lires).

[4] Pour permettre la translation de la bénédiction au dimanche, la Congrégation se réfère au Décret n° 4373 relatif à l'imposition des Cendres le premier dimanche de Carême. Dans la supplique, l'évêque, Mgr Kupka, expose qu'il désirerait principalement permettre aux ouvriers et aux enfants des écoles de profiter de la bénédiction des cierges et de leur imposition à la gorge, rites populaires dans son diocèse. — Il va sa sans dire qu'on n'étendra pas cette autorisation particulière à d'autres cas ni à d'autres diocèses sans déclaration officielle de la S. Congrégation.

troisième oraison en question. Là encore la plupart des rédacteurs de calendriers résolvaient différemment le problème, estimant qu'une telle messe n'avait pas les privilèges des messes du dimanche (puisque dites sous le rite simple, sans *Gloria* ni *Credo* et avec la préface commune). C'est à propos d'un cas de ce genre que l'*Ami* de 1939 évoquait ce décret de Brno.

X. — Pour ce qui concerne la célébration de la messe quotidienne basse de *Requiem* les premiers jours du Carême (après le mercredi des Cendres), il faut entendre par « premier jour libre de la semaine » (dont il est question au tit. III, n. 9 des Rubriques) le premier jour libre *après le mercredi*, même donc si le lundi ou le mardi après la Quinquagésime on a déjà pu dire cette messe.

XI. — Le jour des Morts, un prêtre qui administre deux églises doit chanter dans chacune d'elles la *première* des trois messes marquées ce jour-là. C'est donc le *lieu* qu'il faut considérer *in casu* et non le fait que le célébrant aura déjà dit cette messe. On pouvait se poser la question, sachant par exemple qu'en cas de messe de funérailles le 2 novembre, on doit prendre le deuxième ou le troisième formulaire si la messe du jour est déjà ou va être chantée d'autre part.

XII. — Quand plusieurs mariages sont célébrés en même temps et que les époux assistent à la même messe, on ne doit rien changer (« *nihil innovetur* ») aux oraisons de la bénédiction de l'épouse et par conséquent on doit les dire au singulier.

Ces réponses, qui sont sur la plupart des points « équivalemment générales », sont, comme notre correspondant le remarquera, d'un grand intérêt pratique puisqu'elles résolvent des doutes pour lesquels, en bien des cas, les liturgistes ne donnaient pas une solution conforme à celle édictée *auctoritative* par la S. Congrégation des Rites.

M. N.

Q. — 1° Quelle est l'origine de « *Benedicite, Deus* », à la fin de Prime ?
2° Comment expliquer le « *Benedicite, Benedicite* », d'avant le repas ?

R. — Ad I. *Le « Benedicite » de Prime.* — On sait l'origine monastique de l'heure de Prime [1]. La bénédiction qui termine cette « prière avant le travail » était donnée au chapitre par l'abbé précisément pour sanctifier les tâches de la journée commençante et attirer sur elles les grâces d'En-Haut.

Ce sont les coutumiers monastiques qu'il faut examiner pour trouver la justification du rite qui intrigue à juste titre notre correspondant. Leur étude permet d'affirmer qu'avant le x^e^ siècle on ne trouve pas encore trace du *Benedicite* dans la bouche du Supérieur.

L'*Ordo qualiter fratribus in monasterio religiose conversari* [2] *oportet*, que l'on trouve dans des manuscrits du IX^e^ siècle, et où l'on remarque une grande multiplication de *Benedicite* tout au cours de la journée [3] mentionne seulement, dans son énumération des prières à dire le matin au Chapitre, l'*Adjutorium nostrum* du Supérieur et, immédiatement après, uniquement la lecture de la Règle. Dom D. de Bruyne qui a étudié de près ce problème du *Benedicite* [4] dit nettement que ce sont « les réformateurs monastiques du x^e^ siècle [qui] introduisirent cette formule d'humilité » sur les lèvres de l'Abbé [5].

Ainsi, dans un coutumier allemand rédigé au x^e^ siècle, nous trouvons la description précise de ce rite. Après l'*Adjutorium nostrum* de l'Abbé, la lecture de la Règle, l'agenouillement du lecteur que l'Abbé fait se relever, on lit : « Tunc abbas dicit *Benedicite*, cui omnes respondent *Deus* cum capitis inclinacione ; ilico sermonem exhortationis incipit proferre [6]. » Il n'y a pas encore la formule de bénédiction *Dominus nos benedicat* que nous avons au bréviaire.

Dans l'ancien coutumier d'Einsiedeln, on lit : « Prior se inclinans dicat *Benedicite*, illisque... respondentibus *Dominus*, faciat sermonem de præsenti lectione [7]. » D'autres coutumiers donnent des descriptions semblables [8]. Notons toujours l'absence de la bénédiction usitée aujourd'hui, laquelle, remarque Dom de Bruyne, « est un pléonasme, car *Deus* est déjà une formule de bénédiction [9]. »

Le *Benedicite* prononcé par l'Abbé au Chapitre était donc une invitation à bénir [10] et cette bénédiction sollicitée de la communauté devait descendre non pas sur lui seul, mais sur toute la col-

[1] Cf. Dom Froger, *Les Origines de Prime*, Rome, 1946. Cf. *Ami*, 1947, p. 240.

[2] Dom Albers, l'éditeur des *Consuetudines monasticæ*, préfère lire *conservare*.

[3] Exemples : « Cum abbas... aliquod opus facere præcepit, suscipiat junior cum summa humilitate jubentis imperium... et humiliato capite dicat *Benedicite*, et expleto opere revertens dicat *Benedicite*. Et semper quando junior a seniori separatur dicat *Benedicite* ; similiter cum se iterum junxerint, ita faciat. Egrediens de domo aut de conventu, dicat *Benedicite*. Quando aliquid inchoat dicat *Benedicite* ; etiam si solus sit dicat *Benedicite*, quia Deus ubique præsens est reddere unicuique » (D. Bruno Albers, *Consuetudines monasticæ*, t. III (1907), pp. 26-49. On trouve aussi ce texte dans Migne, *P. L.*, LXVI, col. 936-942. Sur tout ceci, voir Dom U. Berlière, *Les Coutumiers monastiques des* VIII^e^ et IX^e^ *siècles* dans la *Revue bénédictine*, t. XXV (1908), p. 103).

[4] *Encore le* Benedicite. Article faisant suite à celui, portant ce titre, de P. Schepens, s. j., dans la *Revue bénédictine*, t. XXXV (1923), pp. 133-142.

[5] *Ibid.*, p. 137. — C'était donc bien le Supérieur qui disait *Benedicite*, comme c'est encore le cas aujourd'hui. On corrigera donc sur ce point ce qu'écrit L. A. Molien dans *La Prière de l'Eglise*, t. I (1924), p. 467 où il traduit ainsi le *Benedicite, Deus* : « Bénissez (*la foule s'adresse au prêtre*). Rép. : Que Dieu lui-même le fasse (*répond le prêtre*). » C'est l'inverse : le président dit *Benedicite* et la communauté répond *Deus*.

[6] Albers, *Consuetud. mon.*, t. V (1912), p. 16.

[7] *Ibid.*, p. 107.

[8] Notons que dans plusieurs manuscrits, toujours postérieurs au x^e^ siècle, entre autres celui de Trèves cité en premier lieu ci-dessus, on trouve un *Benedicite* marquant la fin du travail manuel, comme celui de Prime marquait son commencement : « Prior dicit *Benedicite*, ceteri properant *Dominus* respondere, dicit iterum ille *Caveat unusquisque ne quiescat in claustro ociose*, etc. » (*Consuet, mon.*, t. V, p. 19).

[9] *Revue bénéd.*, *loc. cit.*, p. 136.

[10] Dom de Bruyne (art. cité, p. 137) a bien marqué la transformation de cet usage, d'abord bénédiction individuelle (voir Règle du Maître aux chap. 1 — l'appel du moine gyrovague arrivant à la porte d'un monastère —, et 15 — au moine excommunié qui demande la bénédiction, personne ne peut répondre *Deus*. *P. L.*, LXXXVIII, col. 943), puis, comme nous le disons, bénédiction de toute la communauté.

lectivité monastique [1]. « C'est ainsi que l'ont compris ceux qui ont ajouté, à la fin de Prime, la formule explicite *Dominus nos benedicat* » [2] que l'on trouve dans des manuscrits à partir du XIIe siècle [3] et que le bréviaire (monastique et romain) a conservée encore aujourd'hui.

Ad II. — *Le* « Benedicite, Benedicite » *des repas* — Les rares auteurs qui se risquent à commenter ce double impératif qui commence les prières de la *Benedictio mensæ*, disent généralement que, invitée par le Supérieur (1° *Benedicite*) à prononcer la bénédiction, la communauté, par déférence, s'en remet à son président (2° *Benedicite*) et lui laisse l'honneur de bénir. Cette interprétation ne manque pas de difficultés, ne serait-ce que parce que « la communauté se donne l'air de vouloir de décharger de ce soin, alors que, dans la suite, elle prend une part si considérable à cette prière » [4].

Le P. Schepens a pensé résoudre cette difficulté-là et d'autres qui se posent à propos de cette répétition du même mot, en voyant ici un échange de *saluts* entre le Supérieur et la communauté, simple application en somme, de l'usage fort répandu, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, de se saluer en demandant une bénédiction, usage remontant à Saint Benoît lui-même puisque sa Règle [5] prescrit que lorsque deux moines se rencontrent le plus jeune demande la bénédiction à son aîné : « Ubicumque sibi obviant fratres, junior a priore benedictionem petat » [6].

Mais le problème reste entier si c'est, comme on nous le dit, à l'inférieur qu'il revient de dire le premier *Benedicite !* Mgr Batiffol s'est efforcé de trouver une solution plus satisfaisante en disant que « primitivement, ce ne devait pas être le président de la table qui disait à la communauté *Benedicite*. Mais c'était la communauté qui, la première, disait *Benedicite* et qui le disait, non pas une fois, mais deux fois. C'était une sorte de salut ou d'acclamation. Plus tard, on n'aura plus compris cette double acclamation, et on en aura fait un dialogue [7]. » En somme le salut, « mutuel » pour le P. Schepens, est, pour Mgr Batiffol, « unilatéral » et doublé, prononcé par la seule communauté.

En réalité, en remontant dans l'histoire monastique le plus haut possible sur ce point, au VIIe siècle, on trouve un seul *Benedicite* prononcé par la communauté, non pas comme un simple salut toutefois, mais bien comme une invitation à bénir la table. Dom de Bruyne, là encore, a pu montrer que « cet usage ancien est attesté à différentes époques et dans différents pays, non seulement chez les bénédictins et les cisterciens, mais aussi en d'autres ordres » [8].

Ce ne sera qu'au XIIIe siècle, et encore en de rares endroits, qu'apparaîtra un premier *Benedicite* prononcé par le Supérieur. « Cet usage, qui a fini par prévaloir, doit être une imitation du *Benedicite* de Prime » lequel, nous l'avons dit plus haut, n'est pas antérieur au Xe siècle. On voit que notre consultant avait raison de poser cette question après celle relative au *Benedicite* de Prime.

En somme, « le *Benedicite* mutuel n'a pas pu avoir un sens différent du *Benedicite* unilatéral qui l'a précédé. » Dom de Bruyne ajoute même une précision intéressante : le *Benedicite* du Supérieur va avoir souvent la valeur d'un *signal*, car on constate que la clochette, qui est toujours sonnée au début du repas lorsqu'il n'y a qu'un seul *Benedicite* prononcé par toute la collectivité (ou par le chantre), ne se fait plus entendre quand le Supérieur élève lui-même la voix pour indiquer le début de la prière.

Au réfectoire, la communauté répondait toujours *Benedicite* et non pas, comme à Prime, *Deus*, parce qu'au réfectoire il y a toujours eu une formule de bénédiction explicitement prononcée par le président de la table, alors que, comme nous l'avons signalé, à Prime cette bénédiction n'a été introduite qu'assez tard. « Entre la demande *Benedicite* et la bénédiction de la table, il y a une connexion naturelle ».

Enfin, notons avec Dom de Bruyne que « cette connexion était bien compromise quand on remplaça le second *Benedicite* par *Dominus* », formule que l'on trouve dans deux manuscrits du XIVe siècle, peut-être même dès le XIIIe siècle, si l'on peut se fier à l'édition de Durand de Mende [9]. La nouvelle formule était malheureuse, car, si on sous-entendait, comme autrefois, *benedicat*, elle rendait la bénédiction à peu près superflue [10].

Le rapport entre la demande de bénédiction et cette bénédiction elle-même devait être définitivement oublié bien plus tard, lorsque *Dominus* serait remplacé par *Domino*, comme c'est le cas au *New College* d'Oxford et à Eton [11], en faisant perdre alors au *Benedicite* son vrai sens et en transformant cette demande de bénédiction de la table en une simple louange divine.

M. N.

Q. — Les Prélats ont-ils tous l'usage de la simarre noire filetée ?

R. — La simarre n'est normalement qu'une robe de chambre avec camail adhérent et manches boutonnées, se mettant par-dessus la soutane. Les Pères Rédemptoristes l'ont encore conservée comme costume d'intérieur, comme ils ont conservé bien d'autres usages, par exemple celui du col rabattu sur la soutane (qui a donné d'une part le col romain, et d'autre part le rabat [1]). Rapidement soutane et robe de chambre ont été réunies en un seul

1 C'est donc la communauté elle-même qui appellera la bénédiction divine sur toutes ses actions de la journée.
2 Dom de Bruyne, art. cité, p. 138.
3 Le plus ancien document où l'on trouve cette bénédiction est un Coutumier des Chanoines de Marbach. Cf. art. cité, p. 137, note 2.
4 P. Schepens, s. j., *Le début du Bénédicité*, dans *Recherches de Science Religieuse*, XI (1920), p. 368.
5 Chap. 63. Edit. Butler, p. 110.
6 Le P. Schepens devait reprendre sa thèse dans la *Revue Bénédictine*, t. XXXV (1923), sous le titre, que nous avons déjà signalé, *Encore le* Benedicite, pp. 129-133.
7 Article intitulé *Benedicite Benedicite*, dans *Recherches de Sc. relig.*, XIII (1923), p. 167.
8 *Revue béned.*, t. XXXV (1923), art. cité., p. 141, avec preuves à l'appui.

9 *Rationale div. offic.*, l. IV, ch. LIX, n. 10.
10 Bientôt on oubliera même le sens ancien de ce *Dominus*. Ainsi à Winchester on répond au *Benedicite* du Supérieur : *Benedictus est Dominus !* (Dixon, *Saying Grace*, p. 206, cité par D. De Bruyne, p. 142, note 1).
11 Dixon, *op. cit.*, pp. 166 et 199.

1 Cf. A. B(attandier) et L. G(romier). *Col romain et rabat*, dans *Annuaire Pontifical catholique* de 1936, p. 643 (22 gravures).

vêtement : les manches de la robe de chambre s'étant atrophiées en fausses manches munies de boutons, sous le *baveretto* cousu directement au col de la soutane.

Il n'est interdit à personne de porter sur la soutane une robe de chambre telle que celle décrite ci-dessus, comme le font les religieux susnommés et d'autres ecclésiastiques, ou de réunir soutane et robe de chambre en une simarre noire laquelle pourra être filetée si le prélat qui la fait faire le désire. La simarre est donc normalement un costume d'intérieur [2] et c'est la raison pour laquelle le Pape, lorsqu'il ne porte pas l'habit de chœur (qu'il prend dans toute circonstance un peu officielle), porte habituellement la simarre de couleur blanche (alors que la vraie « couleur papale » est le rouge, sauf pendant l'octave pascale). Mais en voyant le Pape porter une simarre, on a oublié que ce n'était qu'une robe de chambre et on en est arrivé à considérer petit à petit ce vêtement comme un insigne. Il reste que normalement on ne devrait la porter que chez soi, mais elle n'est en tout cas le privilège de personne.

Toutefois l'*usage* de Rome réserve l'exhibition de la simarre (avec la *filettatura* appropriée) aux cardinaux, aux évêques, aux curés de la ville [3] et aux professeurs en chaire. Pendant la durée du Conclave, les cérémoniaires pontificaux portent également une simarre toute noire lorsque par exemple ils accompagnent les cardinaux infirmiers qui vont chercher le vote de leurs collègues malades.

Nous terminerons par une citation de Barbier de Montault à propos de la simarre prélatice : « Elle n'est, en réalité, que d'usage intime et privé. Ainsi elle pourra être portée par le cardinal ou l'évêque dans sa chapelle, pour une messe basse sans apparat [4]. S'en servir en dehors du palais et en public mériterait d'être taxé de négligence et de laisser-aller. Les (autres) prélats doivent se conformer à cette règle d'étiquette [5]. »

M. N.

Q. — Ma paroisse a pour patron S. Jean-Baptiste (24 juin). Depuis très longtemps la fête locale est reportée au dernier dimanche d'août.

Lorsque ce dimanche tombe le jour de la Décollation de S. J.-B. et suit cette fête, pourrait-on dire la messe de la Décollation ?

R. — 1° S. Jean-Baptiste a deux fêtes dans l'Eglise universelle : sa naissance, au 24 juin ; son martyre, au 29 août. Quelle est celle qui, chez vous, doit être célébrée comme fête patronale, liturgiquement parlant ? Est-ce sa naissance ou son martyre ? Car la fête du 29 août a très bien pu être choisie, à l'origine, comme fête patronale : le cas n'est pas rare. Ce qui nous le fait supposer c'est que la fête locale, dites-vous, est, *depuis très longtemps*, reportée au dernier dimanche d'août. Voyez sur place ce qu'il en est (vieux vitrail, vieux tableau, chapelle rurale, etc., commémorant ou représentant le martyre de S. J.-B ; foire, fête en son honneur...). Si vous arrivez à une conclusion affirmative, vous devez célébrer la Décollation sous le rite double de I^re^ classe, avec octave commune. Dès lors, le dimanche *infra octavam* vous en ferez la solennité en chantant la messe du 29 août.

2° Si c'est la fête du 24 juin qui est fête patronale, vous ne célébrerez la Décollation que sous le rite double majeur, mais vous direz le *Credo* à la messe (*Addit. in rub. Miss.*, VII, 3).

3° Qu'entendez-vous par « fête locale » ? Est-ce simplement la fête profane ? Dans ce cas, il n'y a pas lieu de modifier votre ordo ; vous direz la messe qu'il signale.

Est-ce la solennité de la Nativité de S. J.-B. qui est, chez vous, transférée, de temps immémorial, au dernier dimanche d'août (au lieu du dimanche après le 24 juin) ? Dans ce cas, lorsque ce dimanche tombera le 29 août, vous chanterez la messe de la Décollation (rouge), au lieu de celle de la Nativité (d'après un nouveau décret, renvoyant à *Addit. in rub. Miss.*, tit. II, n° 3). Les autres jours, vous chanterez la messe de la Nativité (blanc).

4° Ajoutons que si c'est la fête de la Décollation qui est patronale, vous aurez également à dire le *Credo* à la fête et pendant l'octave de la Nativité (*Addit. in rub. Miss.*, tit. VII, n° 3).

[2] Barbier de Montault, *Le Costume et les Usages ecclésiastiques*, t. I, livre II, chap. VIII, n. 1, p. 88.

[3] Cf. *Ami*, 29 janvier 1948 (n° 5), p. 67, note 8.

[4] On trouvera les textes officiels relatifs à la simarre cardinalice dans les *Norme Ceremoniali per gli Em. mi Signori Cardinali* du 6 janvier 1943, distribuées aux cardinaux par la S. C. Cérémoniale, au chap. I, § 2, n. 10. On y dit avec juste raison que l'*abito piano* comprend la soutane ou la simarre, alors que les règles précédemment édictées (*Nota degli abiti che occorrono agli Em.mi e Rev.mi Signori Cardinali*, 1935, p. 4) ne parlaient aucunement de la simple soutane filetée. Mais les nouvelles *Norme* ont cru devoir entériner l'usage habituel de la simarre puisqu'il n'est fait aucune distinction entre soutane et simarre lorsqu'on lit : « *L'abito piano è l'abito da usarsi normalmente* » (Chap. II, n. 16).

[5] *Op. cit.*, livre III, chap. XXX, nn. 3 et 4.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

BIBLIOGRAPHIE SOCIALE

1. — La *Chronique Sociale de France* (16, rue du Plat, Lyon II^e^) nous donne enfin une **Anthologie du Catholicisme social en France** [1]. Si l'on a pu dire d'un livre qu'il était désiré, c'est bien de celui-là : en toute vérité, il nous manquait. Nous savions bien que le marxisme revendiquait à tort l'exclusivité et même l'initiative de la sollicitude pour les classes laborieuses, si longtemps maintenue « dans une situation d'infortune et de misère imméritée » (Léon XIII). Combien ont hésité à l'affirmer tout haut, faute d'en pouvoir aussitôt fournir la preuve ! Ils en auront le moyen désormais.

Les textes recueillis vont, en gros, de 1830 à 1935. Si l'on excepte le témoignage de Villermé, à qui son importance capitale a valu d'être déjà publié à part [2] tous les textes notables ont été retenus par MM. Mé-

[1] Textes choisis par Jean Mégret et Pierre Badin. — In-8 de 204 p., 325 f.

[2] M. Deslandres et A. Michelin : *Il y a cent ans*, Spes.

GRET et BADIN. Non pas, qu'on nous entende bien, tous les textes dont aura besoin celui qui veut étudier sérieusement la question sociale, mais ceux que désirera un jour ou l'autre trouver à sa portée celui qui voudra relier par une chaîne continue l'enseignement actuel des Souverains Pontifes à l'Evangile. On a bien essayé de récuser l'autorité des Pères de l'Eglise, d'un S. Basile et d'un S. Jean Chrysostome, d'un S. Jérôme et d'un S. Ambroise, sans prendre garde qu'à ne voir dans leur enseignement que des exagérations oratoires, on fait bon marché de l'autorité de l'Eglise, qui reconnaît en eux des docteurs et non pas des rhéteurs. Un étourdi ou un ignorant s'indignait récemment d'entendre appeler S. Thomas à la rescousse... du Communisme. Bossuet et Bourdaloue sont expurgés de leurs pages gênantes, fûssent-elles parmi les plus belles. Ainsi se tranquillisent certaines consciences. Quelle sera leur réaction en face de ces textes qui sont d'hier ?

Il n'est pas vrai que le dernier siècle ait, chez nous, interrompu la Tradition. L'*Anthologie* présente en fait la preuve. On y trouve, et dans leur contexte, bien des pages qui méritaient d'échapper à l'oubli où s'enfoncent des œuvres dignes d'un meilleur sort ; par exemple la phrase fameuse de Lacordaire : « Entre le fort et le faible... », le discours-programme d'Albert de Mun à Saint-Etienne, et aussi des pages moins connues de Buchez qui seront pour beaucoup une révélation. Chaque auteur fait l'objet d'une notice courte mais substantielle. Et l'on a sagement proportionné à l'importance des hommes celle des emprunts faits à leurs œuvres. Aussi René de La Tour du Pin et Albert de Mun sont-ils les plus favorisés. Ce livre vaut une bibliothèque, parce qu'il garde le meilleur de beaucoup d'autres. C'est une vraie réussite.

2. — Le *Groupe lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques* ne se contente pas de rééditer ses précieuses publications devenues introuvables. Il les complète par des travaux inédits qui attestent sa bienfaisante vitalité. Le dernier en date a pour titre : **Obstacles et recommencements** [3]. C'est toujours de l'éducation qu'il s'agit. Deux études sont consacrées aux influences contre-éducatives qui s'exercent sur tant d'enfants, pressions sociales ou hélas ! familiales. Il faut les bien connaître pour les contrebalancer efficacement. C'est à quoi tendent les leçons suivantes. On y montre la haute valeur éducative du jeu bien compris et conduit, comment on peut rééduquer les troubles sensitivo-moteurs, caractériels. Un chapitre est consacré à l'enfance irrégulière : chapitre douloureux, mais plus réconfortant qu'on ne le suppose parfois. « Les délégués à la liberté surveillée, les sociétés de patronage, diraient le nombre assez important des pupilles mariés, pères et mères de famille, arrivés quelques-uns à des situations professionnelles enviables. Même certains d'entre eux n'ont-ils pas atteint les sphères privilégiées d'ordre spirituel ? » Une leçon à la fois très riche d'expérience et d'une très noble inspiration traite de la vie spirituelle à l'âge de l'adolescence ; sujet dont nous savons tous la capitale importance pour l'orientation d'une vie. Dans les dernières pages, une éducatrice de valeur donne en quelque sorte la parole aux intéressés : « Que demandent nos enfants ? » Il est clair qu'il ne s'agit pas de leurs caprices, mais de leurs besoins profonds.

A bien des titres, cet ouvrage se recommande à nous. Les meilleures intentions peuvent être inefficaces quand elles sont insuffisamment éclairées. Qui n'a connu des éducateurs dont les maladresses, pour inconscientes qu'elles fussent, n'en étaient que plus redoutables ? — Si les erreurs trop souvent commises sont signalées, des exemples parfois très suggestifs nous sont, par contre, présentés. En voici un, que rapporte une directrice de jardin d'enfants. « Un jour, vers midi, nous visitions, à Paris, dans le pauvre quartier de la Villette, une mère de six enfants que son mari avait abandonnée. Elle habitait avec eux une seule pièce au rez-de-chaussée. Pendant qu'elle me contait ses chagrins, un jeune garçon entr'ouvrit la porte : « On mange, aujourd'hui, maman ? — Non, mon chéri, répondit-elle en souriant. — Alors, on joue encore ? — Oui... Voilà, me dit-elle, quand il eut refermé la porte, il suffit qu'ils me voient sourire, et ils ne se plaignent pas. » Un trait comme celui-là n'éclaire-t-il pas mieux que bien des raisonnements ce principe : « La quiétude de la mère engendre la sécurité de l'enfant » ? Puisse la pauvre et vaillante maman de la Villette avoir bien des émules !

M. N.

[3] In-12 de 200 p., 200 f., coll. « Convergences ». — Paris, Spes.

Louis CHAIGNE. — **Histoire de Marie.** — In-12 carré de 166 p. — Paris, Alsatia, 1946.

Basée sur une lecture attentive des auteurs qui ont traité le même sujet avec la rigueur exégétique et historique qu'il requiert, cette biographie de M. Ch. tire sa haute valeur de l'esprit catholique le plus pur qui l'anime, de l'art parfait et de l'émotion sincère avec lesquels elle a été composée. C'est l'œuvre d'un littérateur très fin dont l'âme vibre à toutes les formes du beau, celle aussi d'un laïc profondément sensible aux joies de l'amour humain pourvu qu'il reste pur, mais aussi ouvert au charme qui se dégage du triomphe du seul amour divin dans un cœur d'homme ou de jeune fille. Ecrit pour le milieu familial, cet ouvrage y a sa place marquée ; nos confrères n'hésiteront pas à l'y introduire, surtout dans les foyers d'une certaine culture artistique, morale ou surnaturelle.

Les 14 chapitres qui composent ce livre constituent une *Vie* complète de Marie. Un avant-propos de 25 p. met le lecteur dans l'état d'esprit qui convient pour aborder ce récit ; une vingtaine de pages sont réservées à des notes d'une érudition sans prétention et généralement de seconde main et à une bibliographie. Chaque chapitre est accompagné d'un dessin de Jean Chièze. Relevons quelques lapsus ; ils sont très rares et sans grande importance : p. 104, si les Mages étaient vraiment des « hommes à lunettes », ils étaient singulièrement en avance sur leur temps ! P. 111, Jésus, dès le début de son existence, avait pleine conscience de sa personnalité divine et de sa mission : ce n'est pas à douze ans qu'il « s'est découvert des devoirs envers son Père ». Cette formule devra être corrigée. P. 149, une bien fâcheuse coquille fait annoncer l'excellent guide de Rome par Mme Noële Maurice-Denis et M. Boulet sous le titre de « Roméo » au lieu de « Romée ».

IMPRIMATUR

Lingonis, die 23 novembris 1948

Eug. LINDECKER, *Vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET.

Imprimerie de la Société Anonyme de *l'Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

Chan. P. Lesage. — **Y a-t-il une doctrine sociale catholique ?** — 11 p. in-8, 25 f. — Au Secrétariat social, 35, rue du Blanc-Seau, Tourcoing. — C. c. p. Lille, 481.81.

La doctrine sociale des Souverains Pontifes, depuis Léon XIII surtout, a semblé d'abord trop avancée aux tenants du libéralisme économique. Elle semble maintenant insuffisante à ceux qui, même dans les rangs ou sur les lisières du catholicisme, subissent l'attirance du communisme marxiste ; ils la négligent et en nient l'autorité. Avec la chaude approbation du cardinal Liénart, M. Lesage donne un exposé de cette doctrine en utilisant presque exclusivement les textes pontificaux ; il en rappelle la haute autorité et la très actuelle opportunité. On voit par là dans quels milieux cette courte, mais substantielle brochure est appelée à apporter la lumière et un redressement qui s'impose.

Abbé H. Berthet. — **Examen de conscience du Séminariste.** — In-16 de 24 p. — Paris, Enault, 1946.

De son *Manuel de conscience du Séminariste,* que l'*Ami* a présenté (20 nov. 1947), M. B., professeur au Petit Séminaire de Richemont, a extrait cette plaquette. Elle renferme un examen de conscience bien *détaillé,* tout à fait adapté à des élèves de Petit Séminaire, accompagné de renvois au *Manuel* d'où il est tiré, suivi d'un *résumé,* puis de prières et conseils pour une confession bien préparée, bien faite, bien terminée. Excellent opuscule.

R. P. Blanc, S. J. — **Un « dur du Bon Dieu » : Guy Michard (1926-1947).** — In-12 de 134 p., 70 f. — Apostolat de la Prière, Toulouse.

Un « dur », c'est, pour parler le langage moderne, un homme que rien n'arrête, une fois sa décision prise. S'il met, de plus, sa ténacité au service du Bon Dieu, il mérite le qualificatif figurant dans le titre de ce livre. Guy Michard fut un de ceux-là. De bonne heure il connut la maladie et le travail. Il dut exercer un métier pour vivre et assurer la subsistance de sa mère, dont il était l'unique soutien. Dactylo dans une administration militaire, soumis à des contacts où sa foi et sa vertu coururent bien des dangers, il persévéra, malgré quelques défaillances passagères, rapportées ici avec une entière franchise. A une volonté très forte il joignit les secours surnaturels : chapelet quotidien, réception fréquente des sacrements, mortification. Il se fit même apôtre et eut une heureuse influence sur son entourage, réalisant le type du vrai militant J. O. C.

Sa vie s'acheva dans le sacrifice total pour la patrie. Engagé volontaire dans l'infanterie coloniale, il fut désigné pour l'Indochine. Tombé dans une embuscade avec le détachement dont il faisait partie, il reçut une blessure mortelle au cours de l'action. Il avait clairement entrevu cette fin et d'avance il avait conformé sa volonté à celle de Dieu. La plus grande partie de sa biographie est empruntée à ses lettres ou notes personnelles.

MACARONIS - SPAGHETTIS - NOUILLES
Verm. av. nouv. mach. brev. Postal franco C. mandat 2.000 ou c. remb. 2036. — **Serv. PASTA, SAINT-ISMIER (Isère)**

Décors et Accessoires pour
THÉATRES-FÊTES-KERMESSES
André FALLON
Rue de l'Ecole
LIGNY - EN - BARROIS (Meuse)

Pour Votre Jardin
Demandez le
Catalogue Illustré de
l'Etablissement Léon PIN
SAINT-GENIS-LAVAL (Rhône)
ENVOI GRATUIT SUR DEMANDE EN CITANT CE JOURNAL

SAINTE BIBLE

EN 12 VOLUMES

publiée sous la direction de
L. PIROT et A. CLAMER

TEXTE LATIN DE LA VULGATE — TRADUCTION D'APRES LES TEXTES ORIGINAUX — COMMENTAIRE EXEGETIQUE ET THEOLOGIQUE.

Sont parus les tomes :

II. Lévitique, Nombres, Deutéronome, 580 fr. ; VI, Livres sapientiaux, 630 fr. ; VII, Grands Prophètes, 630 fr. ; IX et X, Evangiles, chacun 420 fr. ; XII, Epîtres (suite) et Apocalypse, 500 fr.

Les abonnés à la collection complète payent les 6 tomes parus seulement. . . . . . 2.550 fr.

Le tome XI paraîtra en 2 parties : Actes (par le Père Renié) d'une part, et Epîtres (par les Pères Buzy, Spicq et Viard) d'autre part. — La deuxième partie est sous presse.

RENSEIGNEMENTS ET NOTICES GRATUITS

LETOUZEY ET ANÉ, 87, Bd Raspail, PARIS (VIe)

La vieille marque fondée en 1875
HARMONIUMS « RICHARD »
ETREPAGNY (Eure)
est heureuse d'informer sa fidèle clientèle qu'elle reprend sa fabrication si estimée d'avant-guerre. Son passé vous garantira : *qualité, solidité et honnêteté.*
Consultez la Fabrique et marchands régionaux vendant la marque « Richard ». — Pour le Sud-Est : Jean GRANGE, 5, rue Jean-Carriès, LYON. — F. 41-52.

GRANDES ORGUES
HARMONIUMS — PIANOS
Atelier spécial pour toutes réparations
Bonnes occasions
MAISON D. HUMBLOT
17, rue du Grand-Cloître
LANGRES (Hte-Marne)

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)